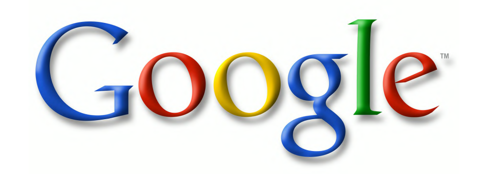




Niedner. 509.

C Hugo

יהוה



[redacted]

Hugo von St. Victor

und

die theologischen Richtungen seiner Zeit.

Dargestellt

von

Albert Liebner,

Doctor der Philosophie.

Leipzig,
bei August Lehnhold.

1832.

Vorrede.

Der Hauptgesichtspunkt dieser Monographie wird sich so leicht erkennen lassen, daß es nicht Noth scheint, ihn noch besonders voraus zu bezeichnen. Ich bemerke daher nur: die Grundanschauung von Hugo's geistiger Eigenthümlichkeit und deren Verhältniß zu seiner Zeit, drängte sich mir zunächst unabweislich auf durch den Totaleindruck, den das Studium seiner und der gleichzeitigen Schriften auf mich machte: nachher bewährte sich mir dieselbe bei genauerer Erwägung des Einzelnen in so vielen Fällen, daß ich mich ihr als der leitenden Idee für die ganze Erscheinung immer unbedenklicher ergab: und da Hugo darin zugleich nahe und innig die Entwickelung meines eignen geistigen Lebens berührte, so vermochte ich wenigstens meinen Gegenstand mit ganzer Liebe zu umfassen, gewissermaßen in Eins mit ihm zusammenzuwachsen, um ihn in der Darstellung lebendig aus mir selbst hervorzugestalten. Wie weit mir es jedoch damit gelungen ist, die wahre Gestalt des Mannes heraufzurufen, treu seinen großen tiefen Sinn zu fassen, das fällt dem Urtheil der Kundigeren anheim. Besonders schüchtern biete ich meinen Versuch in sofern dar, als er sich dem anschließen soll, was

wir bereits durch besondere Behandlung von geübter Hand Treffliches über Abälard und Bernhard haben, welcher beider Männer entgegengesetzte Geistesrichtungen in Hugo ihre Vermittelung und Versöhnung finden.

Für Plan und Methode meiner Arbeit Folgendes. Was wir von Hugo wissen, ist fast nur Lehre, Ausdruck des inneren geistigen Lebens im Worte. Sein äußeres Leben ist kurz, und arm an Bewegung und That. Daher wurde ich bei der Anordnung der Stoffmasse nicht durch eine chronologische Folge unterstützt: ich mußte mir den Gang von innen heraus, aus der eigenthümlichen Organisation der geistigen Erscheinung Hugo's selbst suchen. Das Schwierigste war hier, durch die reiche Mannigfaltigkeit des Stoffes hindurch einen Gang zu entdecken, der bei durchgreifend zusammenfassenden und leicht übersichtlichen allgemeinen Formen, zugleich den einzelnen Stoff möglichst in seinem ursprünglichen, eigenthümlichen Gepräge, in seiner natürlichen, angebornen Gestalt ließe, nicht willkührlich-gewaltsam und gewissenlos trennend und verbindend die reine historische Wahrheit verstellte und vernichtete. Daher ein längeres, vielleicht noch hie und da in einzelnen Spuren zu erkennendes, Ringen mit dem Stoffe vorausging, ehe ich ihm die Gestalt abgewann, die mir die anpassendste schien. Nach der eigenthümlichen Stellung ferner, die ich dem Hugo anweisen zu müssen glaubte, mußte von ihm aus Licht fallen auf das ganze Gebiet der theologischen Bestrebungen seiner Zeit, und von diesen wiederum auf ihn selbst zurück. Daß jedoch diese Beziehung mehr nur in großen, starken Zügen aufgewiesen, nicht in alles Einzelne ausdrücklich

angeführt werden konnte, wenn sie nicht oft müßig und lästig werden sollte, liegt am Tage. Die Hauptzüge meines ganzen Bildes glaubte ich dann in der ersten Abhandlung zuerst einmal vollständig zusammenstellen zu müssen, um die Uebersicht und Fassung des Ganzen, wie es in den folgenden Abhandlungen weiter ins Einzelne auseinandergelegt würde, zu bestimmen und zu erleichtern. In sofern ich beim Einzelnen, namentlich in den Noten, bisweilen etwas zu ausführlich gewesen zu sein scheinen könnte, so erinnere ich dafür nur, daß sich manche charakteristische Züge eines inneren Lebens, manche Eigenthümlichkeiten einer Lehrbildung gar nicht anders als durch größere Massen einzelner Momente zur lebendigen Anschauung bringen lassen. Am ausführlichsten mußte von den einzelnen Hauptseiten die Mystik behandelt werden, weil dieses bisher so wenig bebaute, und doch so fruchtbare Feld, die reichste Ausbeute verhieß: zu welchem Behufe ich auch an jener Stelle vorbereitend einige „Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt" eingeschaltet habe. Bei der Unkritik der Ausgaben von Hugo's Schriften bedurfte es aber überhaupt in der Benutzung der einzelnen einer strengen Auswahl, deren Rechtfertigung ich in einem kritischen Anhange zu geben versucht habe. Was ich endlich bei der gesammten Arbeit neben den Quellen an Hülfsmitteln brauchte, findet sich fast immer an den betreffenden Orten citirt. Für die Erkenntniß des Hugo selbst war wenig Unterlage vorhanden. Das meiste in den Geschichtswerken bisher über ihn Gesagte, bietet, wie es in der Regel nur sehr beiläufig und fragmentarisch gehalten ist, so auch des Tiefge-

schöpften, Umfassenden und Durchdringenden nur wenig, und muß oft selbst als unrichtig verworfen werden. Mehreres und Treffliches findet sich nur bei Schlosser und Heinrich Schmid, in ihren diese Zeit angehenden, ebenfalls öfter citirten Schriften: und erkenne ich die mir von ihnen gegebenen Winke hier dankbar an.

Möchte übrigens Hugo mit dem, was sich in ihm aus der Gährung seiner Zeit abklärte, etwas, wenn auch nur ein Geringes, dazu beitragen, daß sich eine klare, umfassende und würdige Ansicht immer mehr auch aus den herrschenden theologischen Gegensätzen, Parteien und Kämpfen unsrer Tage herausbildete.

Wittenberg, im September 1831.

Der Verfasser.

Inhalt.

I.

Einleitung; früheste Geschichte der Schule von St. Victor; Hugo, sein Leben; seine theologische Richtung und deren Verhältniß zu den übrigen gleichzeitigen im Umrisse; sein Einfluß auf den Gang der Theologie in und außerhalb seiner Schule.

1.

Als der Geist der an die Stelle der untergegangenen occidentalischen Welt getretenen germanischen Völker aus seinem ersten langen Kindheitsschlummer allmälig zu höherem Bewußtsein und Streben erwachte, war es vor Allem die aus den früheren Jahrhunderten überlieferte christlich-theologische Bildung und Wissenschaft, die er als Stoff zur Beschäftigung und Uebung seiner jugendlich frischen Kraft ergriff. Das Christenthum war diesen Völkern durch die sie bekehrende Kirche von Anfang zur Hauptangelegenheit geworden; Geistliche und Mönche waren fast allein die Gebildeten und Bildner der Masse, in den Klöstern nur waren gelehrte Producte der alten Zeit aufbewahrt: natürlich also, daß die Wissenschaft dieses Zeitalters eine fast ausschließlich theologische Richtung nehmen mußte. Und bei der schönen Eigenthümlichkeit der jungen Völker hätte diese Richtung einen herrlichen Erfolg haben können, wenn nur auch alle anderen Umstände günstig gewesen wären. Man denke, wenn zu der ganzen frischen Lebensfülle, die diesen rohen, unverbildeten Naturkindern ursprünglich eigen war, mit ihrer kühnen, freien Heldenkraft, mit dem tiefen Ernste ihres Götzendienstes, mit der treuen, keuschen, einfachen Sitte ihres häuslichen

scheint, wenn zu den Alten das Christenthum in seiner ersten, ungetrübten Gestalt als vollständiger Bildungsstoff gekommen wäre, unter den rohen Barbarvölkern mit Beweis einer freien, selbstständigen Aneignung desselben: welche schöne Blüthe christlicher Bildung und Wissenschaft hätte sich dann allmählig entfalten müssen. Und es darf nicht verkannt werden, wie viel Großes und Treffliches ist auch von *dieser* Zeit geleistet worden, vieles im Keime gepflegt, wovon wir itzt noch die Früchte genießen, die Mühe, das Ringen des Geistes, der Enthusiasmus und die Liebe sind erst bewundernswerth und musterhaft für eine spätere Zeit. Aber diese Bildung hatte doch noch ihre großen Mängel — eben weil ihr außer der Anlage, der Kraft und dem Fleiße beinahe alles andere Mittel fehlte. Diese Völker brachten nicht schon wie die alte Welt eine eigne wissenschaftliche Bildung mit, in der sie das Christenthum sich hätten eigenthümlich gestalten können, und die Schätze der alten classischen Bildung, die jenen Mangel allein ersetzen konnten, blieben ihnen lange zum größten Theile verborgen. Ferner übergab ihnen die Kirche die ganze Masse der alten theologischen Wissenschaft keineswegs weise erziehend als Anregungsmittel zu freier, eigner Thätigkeit, sondern mit zwingender Gewalt als ein Abgeschlossenes, nicht weiter zu Bildendes, als ein nicht zu verletzendes Heiligthum. Und so von vorn herein das freie Volk zu hierarchischer Sclaverei gewöhnt — gleichsam schon seine erste Blüthe eigenthümlichen Strebens geknickt — wie konnte seine theologische Wissenschaft etwas Anderes werden, als was sie ihrem innersten Wesen nach das ganze Mittelalter herab gewesen ist — bloße *Wiederaufnahme, Reproduction des Alten, Ueberlieferten*? Regen mußte sich die Kraft; aber der Spielraum blieb ihr so nur innerhalb des engen Kreises abermaliger Formung des schon vielfältig Geformten; am wenigsten durfte sie neue Erfindung des Inhaltes wagen.

Hätte sich aber nur in den Einzelnen Alles allseitig wiedergestaltet, was bei den Vätern verbunden war. Allein —

und dieß ist der Hauptmangel dieser Bildung — nur von einer Seite, unter einer Form faßte man immer das Gegebene auf, die Interessen theilten sich scharf, Parteien traten hervor, und verfolgten eine einmal ergriffene Ansicht und Weise mit der entschiedensten Einseitigkeit. Zwar lag jeder einzelnen dieser Richtungen ein ursprünglich menschliches Bedürfniß zum Grunde; aber eben, daß immer nur ein solches Bedürfniß von einer Klasse von Theologen ausschließlich, mit fast gänzlicher Vernachlässigung der übrigen befriedigt wurde, machte den einseitigen Charakter der theologischen Bestrebungen dieser Zeit. Er läßt sich unter den gegebenen Verhältnissen leicht erklären. Wie überhaupt wo der Geist zuerst lebendig wird und die Kraft sich regt, der unerfahrne Eifer leicht zu Einseitigkeiten führt, so hatte diese Zeit eine ganz besondere Disposition zu diesen. Eben weil es ihr an einer durchgreifenden allgemeinwissenschaftlichen, namentlich gründlichen philosophischen und classischen Bildung fehlte, so fehlte es ihr auch an klarer, umfassender Einsicht in die Natur und Bedürfnisse des menschlichen Geistes, an gesundem, geläutertem Geschmacke. Wie sie nun überhaupt nicht die Idee einer allseitig harmonischen Geistesbildung fassen und anstreben konnte, so auch nicht die einer allseitigen Auffassung und Behandlung des Christenthums. Indem daher die Geister, ohne jene nothwendigen vorbereitenden Durchgangspunkte, nur erst aus den niedern Regionen des sinnlich rohen und Gewohnheitslebens einigermaßen zu verständigem Streben emporgehoben, sogleich an das Geschäft der wissenschaftlichen Fassung des Christenthums gingen, folgten die einzelnen meist nur der Lieblingsneigung, dem Zuge und Triebe, wie er gerade durch natürliche Disposition oder früheste Bildung besonders angeregt war. Auch war es ja nicht das Christenthum in seiner ursprünglichen, reinen, einfachen Gestalt, was der Wissenschaft dieser Zeit zum Grunde lag, sondern es war eben jene ganze Masse der früheren theologischen Bildung, das Christenthum, wie es schon durch eine Menge Geister gegangen, mit un-

zähligen neuen Elementen versetzt war, in Tradition, Conciliensschlüssen und Schriften der Väter niedergelegt, was die Kirche ihren neuen Zöglingen als Object der Theologie übermachte. Genug also wenn es der ungeübten Hand gelang, diesen Koloß wenigstens nach einer Seite hin zu bewegen — das Gelingen führte dann leicht weiter in der Einseitigkeit, und Grund und Befugniß für die eine oder die andere dieser Methoden ließ sich in der alten Theologie wohl auffinden. Endlich, unter dem Glaubensdruck und Despotismus der Hierarchie konnte nicht leicht freies, allseitiges Spiel der Geister gedeihen. Alles was diesen von jener gestattet werden konnte, war doch nur die Freiheit, sich die eignen Fesseln schmieden zu dürfen. Jede vollere, harmonische Bildung mußte, je näher der Wahrheit, desto mehr etwas in sich enthalten, was dem Geiste der Hierarchie widerstand, was ihm tödtlich war, und was er daher auch, bewußt oder unbewußt, von sich abstoßen, unterdrücken mußte. Der ganze durchgehende, feine Einfluß, die Atmosphäre der Hierarchie, mußte dergleichen in den meisten Fällen, wenn nicht besonders günstige Umstände zusammentrafen, schon im Keime ersticken. So finden wir Einseitigkeiten im großen Gange der Theologie das ganze Mittelalter herab — nach allen möglichen Beziehungen hin. Wir müssen sie hier wenigstens den Hauptzügen nach näher charakterisiren.

Zuerst eine Richtung, die wir als die reinpositive bezeichnen können, welche an aller Fähigkeit verzweifelnd die Theologie sich selbst zu gestalten, unverändert die träge Masse der Kirchenlehre aus den gewohnten Quellen schöpfte, nur wiedergab was gegeben war, und mit peinlicher, ketzerrichterischer Strenge darauf hielt, daß nichts Anderes und nichts mehr gelehrt würde, als gelehrt war. Die ursprünglich richtige Ansicht vom nothwendigen Anschließen des Theologen an Geschichte, Offenbarung und Kirche lag ihr allerdings zum Grunde; aber sie mißverstand dieselbe auf die traurigste Weise, ganz im Geiste und Dienste der

Hierarchie, die diese Richtung auch beinahe allein begünstigte, am meisten aber der Macht der eignen Trägheit unterliegend. Merkwürdig ist sie also nicht, weil sie eine wirkliche wissenschaftliche That vollbrachte, sondern eben nur, weil sie nichts that. Kraft und Selbstthätigkeit zeigte sich dagegen bei den übrigen Richtungen. Der Geist der Speculation regte sich bei den Scholastikern (im engern Sinne). Sie faßten die Religion mit dem Verstande auf, suchten Einsicht, klaren Begriff im positiven Glauben; weil sie aber auch nichts mehr suchten, so thaten sie darin leider oft zu viel. Ob sie daher gleich Manches aufräumten und aufklärten, die formale Bildung um ein Bedeutendes förderten, und der Wissenschaft selbst wirklich um einige Schritte weiter halfen, so war doch der Umweg zu weit, die vergebliche Anstrengung zu groß; sie verloren sich bei ihrem Begreifen- und Erklärenwollen des Unbegreiflichen in die leersten, unfruchtbarsten Grübeleien und Spitzfindigkeiten. Dagegen faßten nun die Mystiker in der durch die Scholastik unbefriedigten Sehnsucht des frommen Herzens die Religion wiederum nur mit dem Gefühl und der Phantasie auf, und dadurch gehoben, meinten sie, sich der Glaubensobjecte nicht etwa nur mittelbar durch den Verstand wie die Scholastiker, sondern unmittelbar durch Anschauung und Empfindung bemächtigen zu können. Jene scholastische Erkenntniß ist nach ihnen gar nicht möglich, und darum auch nicht nöthig, ja sogar gefährlich dem wahren Leben. Aber sie sahen nicht, daß sie sich dabei eben so weit vom wahren Leben entfernten wie jene, nur auf andere Weise, daß sie nicht minder die Grenzen der Vernunft überschritten. Daher zeigte sich noch eine andere Partei, denen beides zu hoch ging, die Praktiker. Sie faßten Alles mehr von der praktisch-populär-erbaulichen Seite auf, und hielten sich, in der ersteren Zeit wenigstens, vornehmlich an eine Bibelerklärung in diesem Sinne. Diese Richtung war erquickender Thau in dürrer Wüste. Wenn bei den Grübeleien der Scholastiker und den Ueberspannungen der Mystiker das Volk mit seinem Bedürfniß meist leer ausging, so drang

sie dagegen einfach auf Leben, That und Liebe, und gab und förderte sie. Ihre Spuren hat ein neueres Werk über diese Zeit [1]) durch die freilich sonst nicht sehr bekannten Namen eines Candidus, Schüler Alcuins und praktischer Gegner der dialektischen Fridugis und Agobard, Angelomus, Gegner des Johann Erigena und Paschasius Radbertus, Othlo, Gegner Lanfranks und Anselms, Hervæus — bis auf die Victoriner nachgewiesen. Aber auch diese schöne Blüthe verkümmerte zum Theil in der allgemeinen Einseitigkeit der Zeit: denn sie ward durch den Gegensatz verleitet, der Wissenschaft als solcher doch zu wenig Recht und Würde widerfahren zu lassen, und bei ihren Leistungen allzuviel auf bloße Erbaulichkeit und biblisch-populäre Form zu geben. Später freilich ging sie in ein Bibelstudium mit Hülfe classischer Kenntnisse über, und bereitete dadurch unmittelbarer den neuen schöneren Zustand der theologischen Wissenschaft in der Reformationszeit vor.

Jede dieser Richtungen also wollte im Grunde etwas Andres. Natürlich daher, daß unter ihnen eine scharfe Polemik entstand, die in der allgemeinen Beschränktheit und Unklarheit immer schärfer wurde, immer schneidender den Gegensatz hervorrief, und zu einer Zerrissenheit führte, die für Wissenschaft und Leben gleich verderblich war. Die Liebe und der Eifer konnte nimmermehr ersetzen, was die Gründlichkeit nicht gab. Und da jene ungünstigen Verhältnisse in allgemeiner Wissenschaft und Kirche sich nicht so bald wesentlich änderten, so gingen die Einseitigkeiten im Großen und Ganzen fort und weit herab. Ja, sie sind das wesentlich Eigenthümliche der mittelalterlichen Bildung; mit ihnen hört diese selbst auf. —

Aber es ist das Gesetz der Geschichte, daß sich bis zu einem gewissen Punkte von selbst, trotz aller Ungunst der

---

1) Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 19—35.

Verhältnisse, mitten unter und aus den Einseitigkeiten heraus, wenn auch zuerst nur einzeln und untergeordnet, aber doch wirksam, ein schöneres harmonisches Ganze entwickelt. Gerade der mißlungene Erfolg der Einseitigkeit lehrt endlich, nach Durchlaufung einer gewissen Bildungsreihe, das Wahre; die Extreme auf die Spitze getrieben, führen zur rechten Mitte zurück. Bis in das zwölfte Jahrhundert hinein finden wir freilich hier eine volle Allseitigkeit nicht, am wenigsten eine fortgehende Richtung dieser Art, mit erweislichem historischen Zusammenhange. Zwar schloß sich wohl bisweilen eine jener genannten Richtungen an die andere an. So vereinigte sich bisweilen die mystische theils mit der positiven, theils mit der biblisch-praktischen, wie bei Bernhard von Clairveaux. Der Philosophie des Johann Erigena gelang es sogar die am meisten und schärfsten getrennten, die speculative und mystische, zu einem originellen System speculativer Mystik zu verbinden. Auch bei dem trefflichen Othlo finden sich Anklänge harmonischer Bildung — bei Anselm, bei Honorius von Autun. Aber theils war doch hier noch nichts recht eigentlich Zeitgemäßes, gerade immer dem gegenwärtigen Bedürfniß Entsprechendes, theils fehlte es an voller Durchbildung, und bestimmter, eingreifender Darlegung. Erigena's Philosophie stand zu hoch über ihrer Zeit, als daß sie entschieden auf sie wirken, ihr viel hätte nützen können; sie ward nicht verstanden. Othlo, bei all seinem zarten, innigen Gefühle, und seiner schönen biblisch-praktischen Einfalt, war doch für die Wissenschaft nicht speculativ genug. Anselms frommer Sinn drang noch nicht durch die Scholastik hindurch; in seinen Schriften wenigstens überwiegt bei weitem das dialektische Element: er scheint noch innerlich getheilt gewesen zu sein, noch suchend, aber nicht finden könnend den auflösenden Ton für die Dissonanz. Dem Honorius fehlte es bei allem Umfange der Wissenschaft an Tiefe, Geist, Geschmack. Wollte man endlich gar überhaupt eine gegenseitige Annäherung der Mystiker und Scholastiker darin finden, daß beide Theile die Bibel allegorisch erklärten und

den Dionysius Areopagita benutzten[2]), so würde man über einem äußerlichen Zusammentreffen die innerliche wesentliche Verschiedenheit übersehen.

Eine wirkliche allseitige Vereinigung, meinen wir, entstand erst in der Schule von St. Victor, und der Mann, der das religiöse und theologische Bedürfniß seiner Zeit am tiefsten begreifend den Grund legte und die Richtung auf lange hin bestimmte, war Hugo (gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts). Gerade itzt ward auch die Scholastik durch die immer weitere Verflüchtigung der Religion in Distinctionen und Sophistereien immer dürrer und leerer; die Mystik durch immer engeres Zurückziehen auf das Dunkel der Gefühle immer befangener und namentlich in Verbindung mit der positiven Partei und der Hierarchie immer verketzerungssüchtiger, wie die Unternehmungen des h. Bernhard gegen Abälard und Gilbert de la Porrée, und bald darauf die Verketzerung des Lombarden durch den calabrischen Abt Joachim zeigen. In dieser Zerrissenheit kannten die Meisten nur noch Extreme; wenn man das eine verließ, verfiel man nur ins andre. So glaubte Odo von Cambray sein eifriges Studium der Dialektik und der philosophischen Wissenschaften nur durch die strengste, düsterste Frömmigkeit im Kloster abbüßen zu können; und auf gleiche Weise sehen wir mehrere Gelehrte dieser Zeit mit dem nichtswürdigen Gebrauche der Dialektik zugleich die ganzen philosophischen Studien verwerfen und ins Kloster gehen, indem sie durch jene nur die Einsicht gewonnen zu haben erklärten, daß die Weisheit dieser Welt Thorheit sei bei Gott, oder sie ergaben sich zur Entschädigung für die verlorne Mühe einem sinnlich genußreichen Leben, im besten Falle noch, einer bloßen Empirie[3]). So läßt sich theils leicht erklären, wie in einem ausgezeichneten Geiste durch das dringend gefühlte Bedürfniß eine allseitig ver-

2) Schröckh K. G. Th. 29. S. 263.
3) Boulay Historia Univers. Paris. T. II. p. 408—410.

söhnende Richtung sich entwickeln konnte, theils ergiebt sich, wie viel sie in der Zeit wirken mußte. Zwar trat sie zuerst nur mit weniger Aufsehen und Geltung auf; aber sie war doch der Faden, an den sich alle bessere Gestaltung in der Wissenschaft reihen, der Halt und die Stütze, an dem sich so manche Gemüther, die eine vollere Befriedigung suchten, anschließen konnten. Die Morgenröthe einer harmonischen Geistesbildung war mit ihr dieser Zeit aufgegangen: und wie alles Wahre und Gesunde im Bildungsgange der Völker nicht untergeht, sondern endlich voller hindurchbricht, so ging auch sie nicht unter, sondern zeigte je weiter immer schönere und größere Erfolge, als deren einer sogar zum Theil die Reformation anzusehen ist, in welcher endlich auch im Großen und Ganzen die Einseitigkeiten in die schöne harmonische Bildung der Reformatoren zusammentraten.

2.

Den ersten Anstoß zu dieser Richtung scheint schon der Stifter der Lehranstalt von St. Victor selbst, Wilhelm von Champeaux, gegeben zu haben. Folgendes stehe in dieser Beziehung hier für Wilhelms Eigenthümlichkeit und und die früheste Geschichte der Schule. Wilhelm lehrte zuerst in der bischöflichen Schule zu Paris Rhetorik und Dialektik; begab sich dann in den theologischen Unterricht des (damals zwar sehr berühmten, aber, nach Abälard, etwas oberflächlichen) Scholasticus Anselm zu Laon; und nachdem er wieder nach Paris zurückgekehrt war, ward er Archidiaconus, und lehrte nun auch die Theologie. Er hatte in allen Vorlesungen viel Beifall; den meisten aber doch in der Dialektik; er galt für den gewandtesten Dialektiker seiner Zeit. Gerade in dieser blühendsten Periode seines dialektischen Ruhms kam der junge, rüstige Disputator Abälard nach Paris, ward Wilhelms Schüler, und weil er Talent und Uebung zeigte, bald auch sein Freund. Diese dialektische Freundschaft konnte aber nicht lange bestehen. Abälard fühlte sich zu sehr, um lange eine untergeordnete Rolle spie-

len zu können; er suchte seinen Lehrer heim, siegte, und Wilhelms beleidigter Ehrgeiz verlangte einen völligen Bruch. Abälard errichtete eine eigne Schule zu Melun in der Nähe von Paris, erklärte sich hier öffentlich als Wilhelms Gegner, und versuchte Alles, um ihn ganz zu vernichten. Seine Schüler mußten Wilhelms Schüler zum Kampf reizen, diese erlagen meist: und weil durch die Entfernung der beiden Schulen der Streit auf die Dauer beschwerlich wurde, verlegte Abälard die seinige nach dem Paris näher gelegenen Corbeil, um die Gefechte noch häufiger und hitziger zu machen. Geschwächter Gesundheit wegen mußte er jedoch bald eine Reise unternehmen. — Unterdessen ward Wilhelm durch die Menge seiner Schüler genöthigt, seinen Unterricht aus dem Kloster der Kanoniker an der Domkirche nach St. Victor, einer alten Capelle, damals außerhalb Paris, zu verlegen (1108). Zugleich fing er hier auch an, in einer Gesellschaft regulärer Canoniker des h. Augustin zu leben[4]). Dieser letztere Schritt war jedenfalls bedeutend für seine Schule. Ob freilich an demselben zunächst mehr die gereizte Eitelkeit Wilhelms und das Gefühl von Abälards Uebergewicht — oder das Streben nach hohen Kirchenämtern, das ihm Abälard Schuld giebt, der ihn sogar einer niedrigen Heuchelei bezüchtigt[5]) — oder wirklich die Sehnsucht nach etwas Höherem, nach einer andern Befriedigung als ihm die Welt und das dialektische Treiben hatten geben können — Theil hatte; dieß läßt sich nicht vollkommen entscheiden. Vielleicht wirkte Alles zusammen. Daß

---

4) Es ist ungewiß, ob Wilhelm das Institut der reg. Canon. schon in St. Victor vorfand, oder sich erst einrichtete. Histoire littéraire de la France, T. IX. p. 113.

5) Abaelardus epist. I. de historia calamitatum suarum Opp. Paris. 1616. p. 5.: „Praeceptor meus ille Guillelmus Parisiensis Archidiaconus habitu pristino commutato ad regularium clericorum ordinem se convertit, ea, ut ferebatur, intentione, ut quo religiosior videretur ad majorem praelationis gradum promoveretur. Id et in proximo contigit, eo Catalaunensi episcopo facto.“

aber der edlere Antrieb keineswegs ganz fehlte, und insbesondere, daß auch Wilhelms Lehre im Kloster eine andere Gestalt gewann als vorher, zeigt ein Brief von Hildebert von Mans gerade um diese Zeit an Wilhelm geschrieben. Wir müssen denselben wegen der vielen einzelnen Andeutungen, die er für die Sache enthält, ganz hersetzen. Hildebert schreibt:

„Ueber die Veränderung deiner Lebensweise habe ich mich von ganzem Herzen gefreut, und dem Dank gesagt, dessen Werk es ist, daß du nun endlich angefangen hast, ein wahrer Philosoph zu seyn. Denn du warst dieß noch nicht, als du der mühsam erworbenen philosophischen Wissenschaft nicht auch einen Einfluß auf dein Leben gestattetest. Nun aber hast du, wie aus der Honigscheibe die Süßigkeit, so aus jener Wissenschaft die Regel für ein tugendhaftes Leben dir genommen, und willst lieber „„niedrig seyn in dem Hause deines Gottes, als wohnen in der Gottlosen Palästen.““ Daher kommt es, daß dir nun alles eitle Treiben verhaßt ist; daß du das Lesen um Geld aufgegeben hast (institoriam abdicas lectionem) und es einen „„großen Gewinn achtest, gottselig zu seyn und dir genügen zu lassen.““ Daher kommt es endlich, daß du dich ganz auf die Tugend zurückziehest, über deine Lebensweise nicht erst lange mit deiner Natur zu Rathe gehest, weniger betrachtest, was das Fleisch vermag, als, wonach der Geist strebt. Das ist die wahre Philosophie: ein solches Leben ist ein Leben schon halb in der Gemeinschaft der Himmlischen. Kein Weg führt näher zum Himmel als dieser. Du wirst aber um so leichter dahin gelangen, je mehr du dich Allem entschlägst, was dich aufhalten könnte. Der Geist ist sich selbst zur Last, so lange er noch nicht aufgehört hat zu hoffen und zu fürchten. Der ist noch nicht zum seligen Leben eingegangen, der noch von dem Gedanken an den Aufschub des Gelübdes, oder von der Furcht, demselben untreu zu werden, geängstigt wird. Diogenes, weil er auf Niemandes Gunst hoffte, fürchtete

auch Niemandes Gewalt. Er lebte in seinem Fasse hoffnungs- und furchtlos, bei aller seiner Armuth ein reiches Leben. Was so der ungläubige Cyniker verschmähte, das muß um so mehr ein christlicher Lehrer verschmähen, je fruchtbarer ein Lehramt ist, das im Glauben verwaltet wird. Freilich sind jene Dinge oft genug Anstoß und Aufenthalt der Tugend. Aber wer mit gelehrter Rede auch ein einfaches Aeußere und Strenge in der Beobachtung der Regel der wahren Religion verbindet, der erst zeigt sich als einen rechten Christen. Und so wirst du dich denn als einen vollkommenen Philosophen erweisen, wenn du weder etwas hoffest noch fürchtest. — Es geht aber das Gerücht, man habe dich überredet, deine Vorlesungen ganz aufzugeben. Höre darüber meine Meinung. Der geht im geistigen Leben zurück, der andern nicht nützlich wird, wenn er ihnen nützlich werden kann. Es ist Tugend, auch dem die Mittel zur Tugend an die Hand zu geben, von dem man weiß, daß er sie schlecht gebrauchen werde. Ueberdem hast du dich unter den evangelischen Rath gegeben, den jener Jüngling von Christo erhielt: „„gehe hin, verkaufe Alles was du hast, und giebs den Armen, und komm und folge mir nach.““ Gieb dich also ganz deinem Herrn und Gott hin, weil du dich ihm ganz gelobt hast; sonst betrügst du ihn um das versprochene Opfer. Endlich, „„eine verborgene Weisheit und ein verborgner Schatz, was sind beide nütze?““ Das Gold, das umläuft, glänzt besser, als das verschlossene. Ein Edelstein, der nicht in Gebrauch kommt, ist nicht besser als schlechter Toffstein. Auch mehrt sich die Wissenschaft durch die Mittheilung, während sie bei dem, der sie geizig in sich verschließt, allgemach versiegt. Halte also deine Gelehrsamkeit nicht zurück, sondern „laß deine Brunnen herausfließen, und deine Wasserbäche auf die Gassen[6]).“ Gewiß also ist nach diesem Briefe, Wilhelm hatte, seit er zu St. Victor im Kloster war, wirklich eine ernstere, reli-

6) Hildeberti epist. L L. I. in Opp. ed. Beaugendre Paris. 1708.

giös-praktische Lebensrichtung genommen, und dieser Charakter trat nun auch in seinen Vorlesungen neben der früher einseitig verfolgten Wissenschaftlichkeit hervor; möchte übrigens an der Sache auch nicht Alles ganz rein seyn[7]). Von dem Vorsatze, das Lehren aufzugeben, kam er bald — vielleicht durch Hildeberts Brief bewogen — zurück, und legte den festen Grund zu einer Schule[8]). — Als Abälard von seiner Reise zurückkam, fand er Wilhelm im Kloster. Diese unerwartete Veränderung bewegte ihn: er bat Wilhelm, die geschehenen Beleidigungen zu vergessen, und ward, fast 30 Jahre alt, abermals sein Schüler. — Je ehrenvoller beiden Männern diese Aussöhnung war, desto unwürdiger ihre bald darauf erfolgte neue Trennung. Die Differenz ihrer Ansichten über die Realität der Begriffe trieb sie auseinander[9]). Abälard berichtet als ersten Erfolg des Streites, Wilhelm habe seine Meinung förmlich aufgeben müssen, und darauf allen Beifall verloren; er ist aber in der ganzen Sache nicht ehrlich genug, um vollen Glauben

---

7) Der Herausgeber der Opp. Hildeberti vermuthet, daß auch epist. VIII. L. I. an Wilhelm um dieselbe Zeit geschrieben, wegen der offenbaren materialen und formalen Aehnlichkeit mit dem eben angeführten Briefe. Diese ist allerdings auffallend. Hildebert wünscht dem Freunde Glück zu der ohnlängst vorgegangenen Veränderung seiner Lebensweise, schildert ihm warnend die ferneren Gefahren der Habsucht und des Ehrgeizes, hofft endlich von ihm das Beste. — Eben aus dieser vollkommenen Uebereinstimmung aber möchte man vielmehr vermuthen, daß der Brief nicht an Wilhelm gerichtet: denn zu einer und derselben Zeit, zweimal dasselbe, oft mit denselben Ausdrücken, dürfte ihm Hildebert nicht geschrieben haben. Auch scheinen in der That nicht alle Verhältnisse des Empfängers zu denen Wilhelms zu passen.

8) Abälard schrieb später a. a. O. verdächtigend: „Nec tamen hic suae conversionis habitus aut ab urbe Parisiaca aut a consueto philosophiae studio eum evocavit; sed in ipso quoque monasterio, ad quod se religionis causa contulerat, statim more solito publicas exercuit scholas."

9) Die besondere Gestalt von Wilhelms Realismus scheint ohne weiteren Einfluß auf die Schule von St. Victor gewesen zu sein.

zu verdienen. Auch erwähnt er nur die Dialektik als die Wissenschaft, über die man Wilhelm nicht mehr hören wollte[10]). Der Streit ward dann noch mehreremale erneuert, und von beiden zahlreichen Parteien mit solcher Hitze und Geräusch geführt, daß der Ruf davon durch alle Provinzen des Reichs erscholl. Die endliche Entscheidung scheint nicht ganz ungünstig für Wilhelm ausgefallen zu sein. Selbst Abälard sagt nur mit Ovid's Worten:

si quaeritis hujus
Fortunam pugnae, non sum superatus ab illo.

Nach einer andern Nachricht soll ein junger Dialektiker, Goswin, den Abälard sogar völlig besiegt haben. Die Feindseligkeiten hörten gänzlich auf, als Wilhelm 1113 Bischof von Chalons an der Marne geworden war[11]).

So sehen wir also Wilhelm doch wieder sehr in das weltliche Treiben hineingezogen, dem er früher so bestimmt entsagt hatte. Abälard, in seinem ungemessenen Ehrgeize, hatte ihn freilich auch viel und stark gereizt; meist scheint er nur gezwungen wieder aufgetreten zu sein. In der That gestattete er auch wohl dem Alten keinen nachtheiligen Einfluß auf die Richtung, die er dem Unterrichte in St. Victor zuerst gegeben hatte; denn dieselbe trat bald immer entschiedener hervor. Vielleicht wirkte er noch von seinem Bischofssitze aus vortheilhaft auf sie, da ihn hier wenigstens sein Verhältniß zu dem jungen Asceten Bernhard, dessen eifriger Freund, Verehrer und Beschützer er ward, wieder von einer besseren Seite zeigt[12]); daß er seine Stiftung keineswegs vergessen hatte, beweist seine Einführung der Victoriner Canoniker zu Chalons. Wie dem auch sey, jene erste Rich-

10) Abaelardus l. c. p. 6: „Cum hanc sententiam ille correxisset, imo coactus dimisisset, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut ad dialecticae lectionem vix admitteretur."

11) Vergl. überhaupt Abael. l. c. p. 1—6 in Opp. Paris. 1616. Hist. litt. de la France T. XII. p. 86—90.

12) Vgl. die Vita S. Bernardi auctore Guilelmo S. Theodorici in Opp. Bernardi ed. Mabillon T. VI. p. 1076.

tung wurde von den folgenden Lehrern eifrig ergriffen, bestimmter aufgefaßt, und durch Wort und Schrift fest begründet. Und wie sehr sie einem dringenden Bedürfniß der Zeit entsprach, läßt sich daraus ersehen, daß die dialektischen Niederlagen Wilhelms durch Abälard, die freilich auch nicht so bedeutend gewesen zu seyn scheinen, als dieser sie gern machen möchte, dem Rufe und Fortgange der Schule keineswegs schadeten. Denn bald strömten aller Orten her aus Europa Lernbegierige nach St. Victor, die in und mit gründlicher Wissenschaft auch Nahrung für Herz und Leben suchten; unter ihnen viele adeliche in weltlicher und geistlicher Wissenschaft wohl unterrichtete Cleriker; auch sogar mehrere, die schon in Lehrämtern standen. Man betrachtete St. Victor, sagt Jacobus de Vitriaco, als einen Hafen stiller, geräuschloser Wissenschaft. Das Kloster wurde bald nach Wilhelms Abgang nach Chalons durch König Ludwig den Dicken und Pabst Päschalis II. aus einer Priorei zu einer Abtei erhoben, und von St. Victor zu Marseille abhängig gemacht. Der erste Abt war Gilduin, ein Zögling der Anstalt, und ein sehr würdiger Mann, bald vom König zum Beichtvater, und, nebst seinem Prior Thomas, von Stephan, Bischof von Paris, zum Amtsgehülfen gewählt. König und Bischof überhäuften die Abtei mit ihren Gunstbezeigungen[13]). Ludwigs Sohn, Ludwig VII. und dessen großer Minister Suger thaten dasselbe[14]). So ward sie reichlich dotirt, legte auch eine in der Folge sehr berühmt gewordene Bibliothek an. Die regulären Canoniker studirten und unterrichteten fleißig, und lebten in strenger Ascese; das canonische Leben von St. Victor galt für das strengste. Seit 1131 hatte sich der Ruf von der Wissenschaft und Frömmigkeit der Victoriner so ausgebreitet, daß mehrere französische Bischöfe sich vereinigten, reguläre Canoniker von St. Victor an die Stelle von seculären zu beziehen, die ihrer Kathedrale schadeten.

---

13) Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 476—477. u. p. 155—156.
14) Das. p. 385—386.

Bald darauf verbreitete sich das Institut nach Italien, England, Schottland, Niedersachsen; in das letztere brachte es Elbert, ein eben so frommer als gelehrter Mann. Fast noch im Laufe des zwölften Jahrhunderts ging es in 30 Abteien, und mehr als 80 Priorien über. Die englische Kirche betrachtete St. Victor als das Seminar ihrer Bischöfe, besetzte mit Schülern der Anstalt ihre ersten geistlichen Stellen. Man zählt allein 7 Cardinäle, 2 Erzbischöfe, 6 Bischöfe und 54 Aebte, die im Laufe dieses Jahrhunderts aus St. Victor hervorgingen. Bedenkt man, daß unter diesen einige Staatsmänner, namentlich Gesandte von Bedeutung waren, daß mehrere nachmals berühmte Gelehrte ihre erste Bildung in St. Victor empfingen (selbst Lombard hielt sich auf Empfehlung Bernhards einige Zeit daselbst auf[15])), endlich die Menge Lehrer die außerdem daher bezogen wurden; so wird man den Einfluß ermessen können, den die Anstalt mit der ihr eigenthümlichen Richtung auf das Zeitalter haben mußte[16]).

3.

Hugo nun war es, der jene erste Regung der neuen Lehrmethode in St. Victor mit der Fülle eines originellen und vielseitig gebildeten Geistes ergriff, über mehrere Theile der Wissenschaft hin erweiterte, und namentlich für die Theologie in die bestimmte Form ausprägte, die ihr den Grundzügen nach auch in der Folge geblieben ist. Schon eine kurze Geschichte seines Lebens (freilich fast nur aus überall zerstreuten, fragmentarischen Datis hier zusammengestellt) wird uns darauf vorbereiten. Er war von Geburt ein Sachse, aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg und Regenstein am Harzwald[17]), geb. 1097. Frühzeitig

15) Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 586.

16) Ueberhaupt das. T. IX. p. 61—78.

17) Es giebt über Hugo's Vaterland zweierlei Nachrichten: nach einigen soll er in Flandern, nach andern in Sachsen geboren sein. Wir führen für Beides die Zeugnisse vollständig an, weil sie zugleich für

ward er, weil er gute Anlagen zeigte, von seinen Eltern in das nahe bei Halberstadt gelegene und von seinem Oheim Reinhard, Bischof zu Halberstadt, gegründete Kloster der

---

Hugo's weitere Geschichte Belege enthalten. Mabillon Vet. Anal. T. I. p. 133. nov. edit. sagt: „Accedo auctoritati veteris codicis Aquicinctensis, in quo haec de eo leguntur: „„Anno ab incarnatione Domini MCXLII. obiit dominus Hugo, canonicus St. Victoris, III Id. Febr., qui ex Iprensi territorio ortus, a puero exulavit et haec et plura alia sui ingenii monumenta reliquit."" Tum subditur vulgatum „„Epitaphium Magistri Hugonis Theologi: Dormit in hoc tumulo Doctor celeberrimus Hugo etc."" — Ne quis vero vetustis membranis auctoris nomine destitutis integram non habeat fidem, alium testem adhibeo, Robertum sc. de Torinnejo, Abbatem in Monte S. Michaelis, qui in cap. 5. de immut. Ord. Monach. agens de Parisiensi Monasterio S. Victoris, ait multos clericos nobiles in illum locum convenisse: „„Inter quos, inquit, magister Hugo Lothariensis, et scientia literarum, et humili religione maxime effloruit."" Erat ergo Hugo Lothariensis, testante auctore ejus fere aequali (Robert schrieb ohngefähr 50 Jahre nach Hugos Tode), id est de regno Lotharii, quod fluvio Scaldi dividebatur a Flandria, in qua Iprae, atque adeo territorium Iprense, continebantur. Quapropter Robertus Lotharii regnum large usurpasse dicendus est, eique territorium Iprense, quod conterminum erat, tribuisse." Außerdem haben Martene und Durand (Voy. litt. p. 92) in der Abtei von Marchienne folgende eben so alte Handschrift wie die von Anchin entdeckt: Anno ab incarnatione Domini MCXLI. obiit dominus Hugo, canonicus S. Victoris, tertio idus Februarii, qui Yprensi territorio ortus, a puero exulavit. Die Worte stehen am Ende eines Manuscripts, in welchem mehrere Werke Hugo's enthalten sind. Die französischen Benediktiner Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 2. verbinden hiermit was Hugo selbst sagt eruditio didascalica L. III. c. 20. in Opp. ed. Paris. 1526. T. III. fol. 13. col. 1. [Siehe über diese Ausgabe, die wir brauchen, den kritischen Anhang]: „Ego a puero exulavi." Nun befand sich aber Hugo (wie aus andern Zeugnissen erhellt) in seinem Jünglingsalter bis in sein achtzehendes Jahr in Sachsen. Also, schließen sie, kann dieses sein Vaterland nicht sein. Für die sächsische Herkunft ist jedoch Folgendes. Der Mönch Alberich im 13ten Jahrhundert, beinahe eben so alt als Robert de Mont, sagt in seinem Chronicon (ed. Leibnit. II. p. 264.), zum

regulären Canoniker des h. Augustinus, Hamersleben, in den Unterricht gegeben. Wie fleißig und vielseitig er sich hier bildete, erzählt er selbst in seiner Anweisung zu den Wissen-

Jahr 1130 vom Hugo, dem er ausdrücklich von anderen Hugonen unterscheidet: „dicunt eum natum fuisse de Saxonia." In der Ausgabe der Werke Hugo's von 1648 wird aus einem Anonymus von Jumiége angeführt: „Sub Gilduini regimine multi Clerici nobiles secularibus et divinis literis instructi, ad istum locum (St. Vict.) habitaturi convenerunt: inter quos Hugo Lothariensis, sic dictus a confinio Saxoniae, et scientia literarum, et humili religione maxime effloruit. Hic multos libros edidit, quos, quia vulgo habentur, non oportet commemorare." In derselben Ausgabe aus des Johannes von St. Victor (im 14ten Jahrhundert) Memoriale historiarum ad a. 1117. „Hugo fuit Saxonicus genere et ortu, praepotenti parentela, adduxitque apud S. Victorem avunculum suum, Hugonem, cujus sumtibus fere tota aedificata S. Victoris ecclesia." Der Auctor vitae Hugonis, wiewohl nicht bekannt aus welchen Quellen: „Hugo de S. Victore, illustri apud Saxones genere ortus . . . teneriorum puerorum cum implesset aetatem, in dioecesi Halberstadensi traditus est monasterio S. Pancratii, ut ab ejusdem canonicis regularibus institueretur . . . Ubi decimum octavum aetatis annum attigit, seculi fugam meditari coepit, id communicat patruo Hugoni, Halberstadensis ecclesiae archidiacono, qui statim in ejus consilii partem venit. Ambo igitur pares animis patria excedunt . . . . in manus Gilduini abbatis S. Victoris primi vota emittunt, sanctique Augustini regulam profitentur. Tunc praeter propter annus erat Domini MCXV." Hier zugleich die Reise beider nach Marseille, die wir im Text nennen. — Eine Grabschrift, nach Versetzung von Hugo's Gebeinen an einen andern Ort (1335) über seinem ersten Grabe zu lesen, beginnt mit den Worten: Hugo sub hoc saxo jacuit, vir origine Saxo (Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 6.). — Hierzu kommen endlich noch die Zeugnisse beim jüngern Meibom de Hugonis de S. Victore patria Saxonia, Rer. Germanic. T. III. p. 427—432. Meibom sagt: „De natali loco nemo quidquam determinavit, donec avus meus in notis ad Gobelini Personae Cosmodr. Saxoniae huic inferiori asseruit, natalesque illustres ex Blankenburgicorum comitum ad sylvam Hartzicam familia assignavit, nactus sine dubio notitiam illam ex monasteriorum, quorum plurima lustravit, antiquis monumentis. Secuti sunt hunc alii, maxime Georg.

schaften: „Ich darf von mir behaupten, sagt er, daß ich gar nichts, was zur Bildung dienen konnte, je gering geachtet habe, sondern Manches gelernt, was andern Leuten Scherz

Calixtus.“ Ferner führt er an das Zeugniß von Jo. Winnigstadius, qui superiori sec. indefesse scrutatus est antiquitates Saxonicas, Halberstadensis imprimis dioeceseos, et ex monumentis antiquis Halberstadenses et Quedlinburgenses annales magna diligentia conscripsit. Hic in historia Reinhardi, Halberstadensis episcopi, uti ex MS. Codice Germanico verti, ita de Hugone loquitur: Illius temporis celeberrimus dominus Hugo de S. Victore in coenobio Hamerslebiensi novitius fuit, et jam ibi coepit scribere. Fuit dynasta de Blankenburg, et a parentibus suis in scholam Hamerslebiensem missus fuit, et ibi etiam invitis parentibus mansit, donec propter bellum, quod totam paene Saxoniam sub Henrico quarto vastaverat, abire cogeretur, quando eum episcopus Halberstadensis Reinhardus Parisios misit in monasterium S. Victoris, in quo propter eruditorum virorum, qui in eo vivebant, copiam mansit, obtinuitque, ut propter vitam honeste et sancte actam alter Augustinus diceretur.“ Hierauf folgt, was wir im Text von Reinhard weiter sagen. — So scheinen die Zeugnisse für die sächsische Herkunft zu überwiegen. Wollte man beiderlei Angaben gewissermaßen vereinigen, so könnte man sich zunächst an den Anonymus von Jumiége halten, in dessen Worten eben liegt, daß Hugo, von Geburt ein Sachse, nur wegen der damaligen Grenzberührung Sachsens mit Lothringen ein Lothringer genannt worden: nicht zu gedenken, daß von Manchen ganz Ostfranken oder Deutschland seit der Zeit der Ottonen Sachsen genannt wurde. Am besten aber scheint es doch mit Leibniz (praefat. ad Chron. Alberici Monachi T. II. Accession. Historicar. p. 4 sq., wozu noch einige Bemerkungen in den Actis Eruditorum vom 1698 p. 354) anzunehmen, daß Hugo, als er aus Sachsen nach Frankreich reiste, einige Zeit in der Gegend von Ypern in Flandern sich aufhielt. Schriftsteller nun, setzen wir hinzu, die von seiner sächsischen Herkunft nichts wußten, und nur die Gegend kannten, aus der er zunächst nach Frankreich gekommen war, gaben dieselbe geradezu als sein Vaterland an. Dieser Ansicht stehen die Worte Hugos: „ego a puero exulavi“ keineswegs, wie die franz. Benediktiner a. a. O. wollen, entgegen; denn puer kann auch im weiteren Sinne auf Hugo's 18tes Jahr bezogen werden, in welchem er aus Sachsen ging. Dieselben Benediktiner wollen nach Meiboms Angabe, daß Hugo ein geborner Graf

oder Possen scheinen könnte. Ich erinnere mich recht gut, daß es mir als Knabe einmal einfiel, die Benennungen aller Dinge, die mir in den Sinn kamen, aufzuschreiben, weil ich meinte, daß man die Natur der Dinge nicht wohl erforschen könne, wenn man die Namen derselben nicht wisse. Wie oft forderte ich täglich Rechenschaft von mir selbst über

von Blankenburg gewesen, mit dem gleich auf jene Worte Folgenden: „et scio, quo moerore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat" widerlegen. Allein einmal bleibt doch das arct. paup. tug. fund. immer relativ, und dann war auch Hugo schon Mönch, als er Sachsen verließ. Auch sind für Meibom die in den andern Zeugnissen dem Hugo beigelegten Prädikate: nobilis, praepotenti parentela, illustri genere ortus. Ueberhaupt, wären die ganzen Angaben für Sachsen unrichtig, so müßte man fragen, wie kam der junge Hugo aus Flandern in das damals unberühmte Sachsen, und besonders in das noch unberühmtere, kaum eingerichtete Kloster Hamersleben, wo er in der That erzogen worden ist, vgl. Hugo de arrha animae, prolog. in Opp. T. II. fol. 142. col. 1. Was übrigens noch die oben angeführten Manuscripte von Anchin und Marchienne betrifft, so können sie offenbar nur für ein Zeugniß gelten; und das a puero exulavit ist wahrscheinlich erst aus Hugo in sie gekommen, steht also in keiner ursprünglichen und nothwendigen Verbindung mit Ypern. — Hartmann Schedel, der ihn im Chron. p. 223. in Frankreich geboren werden läßt, verdient nun nicht mehr Beachtung: er scheint nur nach dem letzten Aufenthaltsorte Hugos, ehe er nach Paris kam, Marseille, gegangen zu sein. — Leibniz a. a. O. sagt: „pro patria Saxonia stant praeter Albericum etc. Rolewinkius, Engehusius, Hermannus Cornerus, Trithemius, Paulus Langius, ea denique est sententia communis recentiorum nostrorum pariter exterorumque." — Außer den Angeführten haben noch über die Sache gehandelt: Polyc. Leyserus in dissert. de tribus primis S. Theologiae doctoribus e gente Saxonum Helmst. 1720. Christ. Godofr. Derling diss. de Hugone a S. Victore, Helmst. 1745. — Oudin (Comment de scriptt. eccles. T. II. p. 1141.) Hamberger (zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern S. 152) und Schröckh (K. G. Th. 24. S. 392—394) geben nichts Neues. — Die Untersuchung über Hugos Vaterland dürfte uns übrigens nicht bloß patriotisch, sondern vielleicht auch zum Theil für den Grund von Hugos ganzer Charakterstimmung wichtig sein.

Alles was ich ausgedacht oder gelernt, und mir der Kürze wegen mit ein oder zwei Worten auf ein Blatt bemerkt hatte; auf diese Weise wußte ich Sentenzen, Fragen, Gegenfragen, Schlüsse und ihre Lösung fast alle auswendig und an den Fingern herzuzählen. Oft dachte ich mich selbst als Advocat, nahm mir die Vertheidigung oder den Angriff gewisser Sätze vor, und suchte dabei sorgfältig die Pflicht des Rhetors, des Redners, des Sophisten, zu unterscheiden. Wie oft legte ich meine Rechenpfennige und Steinchen auf die Rechenlinien! Wie bemalte ich den Boden, eine Kohle in der Hand, mit geometrischen Figuren! Die Eigenschaften der rechten, stumpfen und spitzen Winkel, die Art, wie man durch Verlängerung der Linien und durch Hülfslinien ein rechtseitiges Viereck in ein Dreieck einschreibt, lernte ich auf die Weise aus mir selbst. Wie oft wachte ich eine Winternacht durch zwischen den Vigilien, wenn es auf ein Horoscop ankam! Wie oft spannte ich Saiten über ein Stück Holz, um nach den Verhältnissen der Spannung und der Unterstützungspunkte den Schall zu vernehmen und zu messen! Das waren scheinbar Kleinigkeiten — und doch war es wichtig [18]).“ Wider den Willen seiner Eltern, die ihn wahrscheinlich fürs weltliche Leben bestimmt hatten, blieb er im Kloster. Er mochte schon zu viel Geschmack an den Wissenschaften gefunden haben, und sein ernstes, in sich gekehrtes Gemüth ihn zu stark zum ascetisch-contemplativen Leben hinziehen: er ward bald Novize [19]); auch fing er hier schon, kaum ein angehender Jüngling, an zu schreiben. Theils aber Verlangen nach höherer Wissenschaft als ihm

---

18) Didascal. L. VI. c. 3. Wir haben hier Schlossers Uebersetzung in seinem Auszuge aus Hugo's Didascalion, Vincent von Beauvais Th. II. S. 52—53., wiedergegeben.

19) Dieß ergiebt sich durch Ausgleichung einiger widersprechenden Angaben in den eben angeführten Zeugnissen, s. Note 17. Auch sagt Paul Lange im Chron. Citiz. „novitius fuit in monasterio Hamersleve.“ Vgl. Oudin Comment. de scriptt. eccles. T. II. p. 1142.

in Hamersleben geboten werden konnte, theils auch Kriegsunruhen in Sachsen, bewogen ihn in seinem 18ten Jahre (1115) eine gelehrte Reise, nach Sitte der damaligen Zeit, zu unternehmen. Er bestimmte dazu auch seinen andern Oheim Hugo, Archidiakonus von Halberstadt, und beide wurden vom Bischof Reinhard vornehmlich nach Paris an die schon in Rufe stehende Anstalt von St. Victor gewiesen, wo Reinhard selbst, ehe er Bischof zu Halberstadt geworden, der Studien halber gewesen war. Sie reisten, wie es scheint, zunächst nach Flandern, und hielten sich hier in der Gegend von Ypern einige Zeit auf. Von da gingen sie nach Marseille; und dann erst, mit einigen Reliquien des h. Victor versehen, nach St. Victor in Paris. Hier wurden sie von dem Abt Gilduin, dem sie sich durch ihre ganze Ankündigung empfahlen, gut aufgenommen. Die Anstalt sagte ihnen zu, dem jüngern Hugo besonders wegen der großen Anzahl ihrer gelehrten Mitglieder; sie beschlossen zu bleiben, und ließen sich unter die regulären Canoniker des h. Augustinus von St. Victor aufnehmen. Der ältere Hugo gab bald einen Beweis seiner Anhänglichkeit an das Kolster dadurch, daß er demselben eine neue Kirche fast allein auf seine Kosten bauen ließ.

Die Schule stand damals unter der Leitung des Prior Thomas, der auf Wilhelm von Champeaux im Lehramte gefolgt war. Thomas mußte schon darum ein ausgezeichneter Mann sein. Seinen Charakter macht hochachtungswürdig der nachdrückliche Widerstand, den er als Amtsgehülfe des Bischofs von Paris vielem kirchlichen Unfuge, besonders den Erpressungen und Schandthaten einiger adelichen Cleriker entgegensetzte; eben so ehrt ihn sein Tod, eine Art Märtyrertod, da er von Anverwandten eines Archidiakonus, gegen den er gehandelt hatte, ermordet wurde[20]). — Einem solchen Manne dürfen wir, nächst dem würdigen Gilduin, wohl einen vortheilhaften Einfluß

20) Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 155—156.

auf unsern Hugo zutrauen. Dieser zeichnete sich auch je mehr und mehr durch Wissenschaft und Frömmigkeit aus, ward Gehülfe des Thomas im Lehramte, und nach dessen Tode sein Nachfolger. — Außerdem ist er weder Prior noch Abt im Kloster [21]), noch sonst etwas in der Kirche geworden. Auch berichtet die Geschichte nicht, daß er demohnerachtet, wie mehrere Gelehrte seiner Zeit, in Kirchen- und Staatsangelegenheiten öffentlich und mit Glanz thätig gewesen. Nur einmal half er einen Abt mit einsetzen. Eine gewisse besondere Disposition zum Stillleben, und eine bescheidene Schüchternheit mochten zu diesem Zurückziehen wohl mitwirken. Wahrscheinlich aber fühlte er auch die ganze Wichtigkeit seines Berufs, als Bildner künftiger Lehrer und Vorsteher der Kirche, er wollte ihn ganz ausfüllen, und darum ungestört der frommen Betrachtung und der Wissenschaft leben.

Uebrigens nahm er aber doch in der Stille seines Klosters den lebendigsten Antheil an den äußeren Erscheinungen der Zeit. Als Beispiel diene ein Brief von ihm an einen Erzbischof Johannes von Sevilla, welcher in einer harten Verfolgung, die die Araber in Spanien über die Christen in und um Sevilla verhängten, unter Allen zuerst, um sich zu retten, seinen Glauben verläugnet hatte, und nun durch allerlei Beschönigungsgründe, die er öffentlich für diesen Schritt geltend zu machen suchte, auch Andere zu demselben verleitete. Das Gerücht davon ergriff das christliche Gefühl unsres Hugo so, daß er sich verpflichtet hielt, in der Sache etwas zu thun. Er schrieb folgenden merkwürdigen Brief:

„Dem Johannes Erzbischof von Sevilla, Hugo der Diener des Kreuzes Christi. Was, geliebter Bruder, was soll ich dir sagen? Was ich auch zu dir sagen mag, es wird dir mißfallen. Niemand wagte mit jenem starken und gewaltigen Manne, der alle Leiden verachtete (Hiob),

21) Ob man gleich diese Würden bisweilen ihm beigelegt findet. Vgl. Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 4.

ein Wort zu reden; denn sie sahen, daß sein Schmerz groß war. Wie kann ich also mit dir reden, in diesem deinem großen Leiden — wenn du nämlich wirklich so viel leidest, als du leiden sollst. Was soll ich mit dir machen? Soll ich das Wort, das mein Herz, nicht aus Schwatzhaftigkeit, sondern aus tiefem innern Schmerze so gern aussprechen möchte, zurückhalten? Also könnte die Liebe schweigen, daß sie nicht herausbräche und laut klagte in ihrem Schmerz! Denn schon ist das Schwerdt bis an die Seele gedrungen, und der tückische Tod schont das Fleisch, um den Geist zu morden. Weißt du nun, mein Bruder, was ich will? Um deine Seele handelt sichs. Siehe zu, was du thust. Christus hält dir seinen Tod vor, der Christ seine Erlösung. Jener klagt, daß er vergebens sein Leben für dich gegeben; dieser, daß er, der theuer Erkaufte, wieder verloren gegangen. Aber du sprichst: „„Ich kenne mein Herz. Niemand beunruhige mich. Den Christen macht nicht die Zunge, sondern das Herz. Ich liebe Christum, das ist mir genug. Er verlangt auch nicht mehr. Das, was am meisten mein war, habe ich ihm gegeben. Ich mag den Menschen sagen was ich will; der Herr selbst weiß, daß ich wider meinen Willen läugne. Mit dem Munde läugne ich, mit dem Herzen bekenne ich.““ — Höre mich, mein Bruder. Die Schrift sagt: mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zum Heil. Wie glaubst du nun das Heil zu haben, wenn du das Bekenntniß nicht hast? Du verläugnest Christum, und sagst, du habest den Geist Gottes? Was bedeutet dann also, was der Apostel sagt: Niemand, der im Geiste Gottes redet, verfluchet Jesum. Wenn du nun Jesum verfluchst, wie hast du seinen Geist? Wer aber Christi Geist nicht hat, sagt die Schrift, der ist nicht sein. Höre weiter. Wer sich meiner und meines Wortes schämt, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in seiner Herrlichkeit. Aber du sagst: „„Gut. Wer aus Schaam Christum verläugnet, der wird mit Recht verdammt. Der An-

stand ist freilich eine zu geringe Sache, als daß er Christo vorgezogen werden dürfte. Ich habe mehr zu meiner Entschuldigung vorzubringen. Ich schäme mich nicht, sondern ich fürchte mich; etwas Größeres schreckt mich. Er selbst weiß, daß ich das Leiden nicht ertragen kann; er schont also meiner Schwachheit, läßt sich herab zu meinem Unvermögen, sieht nicht auf meine Werke, sondern auf meine Liebe. Ich fürchte für mein Fleisch, das ich nicht hassen kann. —"" O böser Betrug. Also dein Fleisch liebst du, und deinen Schöpfer schmähst du. Was bedeutet also das Wort: wer sein Leben mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth? — O welch ein Hirt! Wie magst du dein Leben lassen für die Schaafe, der du es nicht einmal für deine eigne Seele lassen willst? So that nicht jener gute Hirte, der sein Leben ließ für seine Schaafe; und es werth geachtet hat für seine Heerde zu sterben. Was meinst du: wenn er wie du den Tod gefürchtet hätte, welches von den Schaafen wäre noch dem Tode entrissen worden. Er meinte einen guten Hirten seinen Schaafen zu geben, der nicht flöhe, wenn der Wolf käme. Der Wolf kam; die Schaafe vermochte er nicht hinweg zu reißen, den Hirten entführt er mit leichter Mühe. Sonderbar. Das Lamm ist kühn, der Hirt zittert. O, welch ein Hirt! Wolltest du ein solcher werden, warum übernahmst du das Amt? — Aber du sagst: „„Petrus läugnet mit dem Munde, doch aber, weil er mit dem Herzen nicht läugnete, sahe ihn der Herr an; und er ist gerufen zur Freude der Auferstehung mit den übrigen Aposteln."" Das ist, wie ich höre, das Größte was du zu deiner Entschuldigung vorbringst. Der Herr also sahe Petrum an. Warum? Um ihn zum Bekenntniß zu bringen, so daß er bitterlich weinete. Wenn auch dich der Herr ansiehet, wo sind deine Thränen, wo ist dein Bekenntniß? Folgst du dem läugnenden Petrus nach, warum nicht auch dem bekennenden? — Endlich Bruder, wenn du ein Christ bist, wo ist das Zeichen deines Königs? Ich sehe ein andres Mal auf deiner Stirn.

Weißt du, was mit denen geschehen wird, die das Mal der Bestie tragen? Seine Knechte sind gezeichnet auf ihren Stirnen mit dem Kreuze, und werden nicht hinausgestoßen werden. Den Glauben im Herzen, das Bekenntniß im Munde, das Kreuz auf der Stirn; so will es der Herr. Aber — der Henker steht da, das gezückte Schwert droht! Höre. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren: wer aber sein Leben verlieret in dieser Welt um meinetwillen, der wird es bewahren zum ewigen Leben. Doch könntest du mir noch sagen: „„Wie viele leben itzt im Schooße der Kirche im Glauben und Bekenntniß Christi, die, so gefragt, keineswegs Christum bekennen würden."" Darauf antworte ich dir mit dem prophetischen Wort: Die Gerichte des Herrn sind ein tiefer Abgrund, wir mögen sie nicht ergründen. Welchem ich gnädig bin, spricht er, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, deß erbarme ich mich. Wenn es ihm nun gefallen hat, einige Kleinen, die die Mutter Kirche auferzieht, zu schonen und nicht in diese schwere Versuchung kommen zu lassen: wer bist du, der du zu ihm sagest: warum thust du das? Und solltest du dich wohl zu der Zahl dieser Kleinen rechnen, du, den der Herr als einen Großen und Starken zur ersten und nächsten Nachfolge gestellt hat? Das ziemt deiner Höhe nicht. Wenn du also fragst: Herr, was sollen aber diese? — so spricht er zu dir: So ich will, daß sie bleiben bis ich komme, was gehet es dich an? Folge du mir nach. Dieses Wort ist es, auf das du allein mit aller Aufmerksamkeit hören mußt, daß du nämlich deinem König nachfolgest. Solltest du auch um seinetwillen leiden müssen; du hast keine Wahl. Die Leiden dieser Zeit sind nicht werth der zukünftigen Herrlichkeit, die uns offenbart werden soll. Wenn du aber nicht leiden willst, und verläugnest: — Unseliger, was verlierst du, was bist du geworden, siehe dich an! Wo ist deine Krone und dein Ruhm? Du hast deinen König und Herrn verlassen, und bist ein Schimpf geworden für die Buben. Tiefe Schaam muß dich erfüllen: die Blicke

der Christenheit sind auf dich gerichtet: du wirst von weit gesehen. Dein Fall hat dich bekannt gemacht, du kannst der Schande nicht entfliehen, es sei denn, daß du bekennest [22]."

Von Hugo's übrigem klösterlichen Leben berichten die Chronikenschreiber freilich nichts. Er lebt in seinen Schriften. Nur seinen Tod erzählt etwas ausführlicher, und nicht ohne einige bemerkenswerthe Umstände, sein Klosterbruder und Freund Otbert in einem Briefe an einen Schüler Hugo's, Johannes, der ihn darum sehr angelegentlich gebeten hatte. Wir lesen hier, wie Hugo in den letzten Tagen mit seltner Rührung [23]) seinem Abte und dem Otbert das Sündenbekenntniß ablegte, wie er oft in Danksagung ausbrach für das ihm zugeschickte Leiden. Am Tage vor seinem Tode antwortete er auf die Frage nach seinem Befinden: „Mir wird bald an Leib und Seele wohl sein." Otbert, der so eben von der Feier der Messe kam, mußte ihn in Kreuzesform anhauchen, zum Zeichen der Mittheilung des heiligen Geistes. Nach dieser Handlung ward er plötzlich überaus heiter und rief: „Nun bin ich ruhig, nun stehe ich in der Wahrheit und Reinheit, nun bin ich auf einen festen Felsen gegründet, wo ich nicht wanken werde. Und wenn nun auch die ganze Welt käme mit ihrer Lust, ich würde sie für nichts achten, nichts um ihretwillen gegen Gott thun. Jetzt erkenne ich deutlich das Erbarmen Gottes über mich, so daß mir von Allem, was Gott mein ganzes Leben hindurch an mir gethan hat, nichts so lieb und theuer ist, als wessen er mich itzt gewürdigt hat. Gelobt sei Gott der Herr in Ewigkeit." Darauf empfing er die Absolution. In der folgenden Nacht ward er auffallend schwächer. Doch aber sprach er, so lange ihm die Stimme nicht versagte, mit Otbert von geistlichen Dingen. Die heilige Salbung empfing er im

22) Hugo Opp. T. III. fol. 74. Auch Baronius hat den Brief in die Annalen aufgenommen, zum Jahr 1136. T. XII. p. 243.

23) Ultra humanum modum profusis lacrymis.

Beisein einer großen Zusammenkunft von Mönchen, regulären Canonikern, Presbytern und anderen Clerikern; auch viele Laien waren zu sehen. Als ihn Otbert darauf fragte, ob er das Abendmahl verlange, antwortete er heftig: „Mein Gott! du fragst noch, ob ich den Leib meines Herrn verlange? Eile schnell in die Kirche, und bring' ihn herbei." Als dies geschehen war, und Hugo zur Anbetung aufgefordert wurde, richtete er sich mit aller Kraft vom Lager in die Höhe, hob die Hände auf, und rief: „Ich bete an meinen Herrn vor euch Allen, und empfange ihn als mein Heil." Darauf ließ er sich ein Crucifix reichen, küßte es, nahm die Füße des Gekreuzigten in den Mund, hielt sie lange und sog wie ein Kind an der Mutterbrust das scheinbar herabfließende Blut unter vielen Thränen; wahrscheinlich, meint Otbert, mit Beziehung auf das eben genossene Abendmahl. Noch sprach er mit Otbert über die Worte des sterbenden Erlösers: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. Endlich rief er laut: „Nun Herr, in deine Hände und deine Stärke befehle ich den Geist, den du mir gegeben hast." Darauf schwieg er ermattet, weil der Tod herannahte. Nach einer Weile fing er wieder an für sich zu reden. Auf Otberts Frage, was er rede, antwortete er: „Ich habe es erlangt." Otbert fragt: „Was hast du erlangt?" .... Hier bricht das Manuscript ab [24]). Man möge das Erzählte nicht zu sehr als letzte Schwäche Hugo's betrachten.

Hugo starb 1141, erst 44 Jahr alt. Die Anzahl seiner Schriften sollte ein höheres Alter vermuthen lassen. Wahrscheinlich hatte ihn die große Anstrengung aufgerieben. Er ward am Eingange seines Klosters begraben, und sein Klosterbruder Simon gab ihm eine würdige Grabschrift [25]).

---

24) Es steht in Martene et Durand Thesaurus novus Anecdotorum T. V. p. 883 — 889.

25) Conditur hoc tumulo doctor celeberrimus Hugo.
Quam brevis eximium continet urna virum!
Dogmate praecipuus, nullique secundus in orbe,
Claruit ingenio, moribus, ore, stylo.

Sein Oheim, Hugo, überlebte ihn, und ward später Cardinalbischof von Tusculum [26]).

Hugo war von zartem und schwächlichem Körper. Er konnte die gewöhnlichen Selbstgeißelungen nicht ertragen, die doch in dieser Zeit selbst zarte Frauen nicht scheuten. Diese Körperschwäche besaß er theils schon von Natur, theils durch früheste Erziehung [27]); und sein rastloser Fleiß, so wie seine übrigens immer noch sattsam strenge Ascese konnten dieselbe nur vermehren [28]). Für Hugo's geistige Natur und moralisch-religiösen Charakter hat uns aus der ganzen Masse seiner Schriften Folgendes angesprochen. Es scheint ihm im Wesentlichen jene glückliche Organisation eigen gewesen zu sein, bei der alle Geisteskräfte in gleich hohem Grade vorhanden, auch gleichmäßig neben einander stehen, so daß wenigstens keine die andere in herrschender Einseitigkeit überwiegt. So standen bei ihm klarer Verstand, tiefes, inniges Gefühl, leben-

---

26) Vgl. überhaupt Histoire litt. de la Fr. T. XII. p. 1—6.

27) Wir stützen uns dafür auf eine Relation bei Thomas Cantipratensis L. II. Apum, c. 16. n. 5. Hier heißt es, freilich in dem überspannten Ascetengeiste jener Zeit: „M. Hugo de St. Victore — etsi vita valde laudabili fuerit, in hoc tamen minus perfecte fecit, quod disciplinas in secreto, vel in Capitulo cum aliis, pro quotidianis excessibus non accepit. Habebat enim, ut mihi dictum est, carnem tenerrimam et nimis a pueritia delicatam; quia ergo naturam, vel consuetudinem potius minus bonam in se virtutis exercitio non evicit, audi, quid eum inde sustinere contigerit." Darauf noch die Fabel, Hugo habe bei einem Geisterbesuche, den er nach seinem Tode einem seiner Klosterbrüder abgestattet, besonders darüber geklagt, daß er beim Uebergange ins Fegfeuer von den Teufeln so harte Streiche habe leiden müssen, weil er im Leben die Selbstgeißelungen verschmäht: — aus welcher Fiction man allerdings sieht, daß wenigstens jene ersteren Nachrichten nicht grundlos sind. Das Ganze steht auch bei Beyerlink magnum theatrum vitae humanae T. II. p. 824.

28) Man sehe seine schon angeführte Erklärung (S. 19) über seine Jugendbildung, darin namentlich sein Studiren oft Nächte hiedurch; und unten mehrere seiner ascetischen Schriften.

dige Phantasie und ausdauernder Wille beisammen [29]). Nur eine gewisse besondere Reizbarkeit des Gefühls und der Phantasie, und zugleich ein gewisser Mangel an thätigem Streben nach außen ist bemerklich — beides vielleicht mit in Folge jener körperlichen Schwäche. Hugo war ein mehr innerlicher Geist; nicht ein nach außen hin gewaltig schaffender und wirkender. So giebt sichs in seinen Schriften kund; und so lassen sich auch zum Theil die angegebenen Erscheinungen seines Lebens, seine frühe Neigung zum Kloster, die Stille seines ganzen übrigen Lebens, und mehrere Seiten seiner wissenschaftlichen und theologischen Richtung erklären. Geistige Mattigkeit ist darum keineswegs bei ihm zu spüren; gerade dagegen etwas eigenthümlich Piquantes, Scharfes, eine gewisse besondere Spannkraft des geistigen Getriebes [30]). Man kann sogar sagen, er zeigte in dem Kreise, den er sich gezogen, eine hohe geistige Kraft: nur daß eben seine Richtung nicht aufs bewegte äußere Leben ging, daß er nur war, was er als strenger Mönch sein konnte. Die Fruchtbarkeit übrigens und den Reichthum seines Geistes beurkundet die Menge seiner Schriften bei seinem kurzen Leben. Sie sind zwar nicht alle von gleicher Gediegenheit und Durcharbeitung; aber fast in allen eine gleiche

29) In einem Bekenntnisse, worin Hugo Gott für die ihm verliehenen Gaben dankt, werden dieselben auf eine der obigen Angabe ziemlich entsprechende Weise beschrieben. Hugo de arrha animae. Opp. T. II. fol. 147. col. 4. „Tu dedisti mihi sensum capacem, intellectum facilem, memoriam tenacem, linguam disertam, sermonem gratum, doctrinam suasilem, efficaciam in opere, gratiam in conversatione, provectum in studiis, effectum in coeptis, solamen in adversis, cautelam in prosperis.“ An einen Reiz der Eitelkeit ist natürlich hierbei kaum zu denken, sondern dergleichen Aufzählungen liegen in der ganzen Art solcher Bekenntnisse aus dieser Zeit überhaupt, ohne daß sie jedoch immer als bloße Formel gefaßt werden müßten.

30) Findet sich doch bey einer Nervenschwäche bisweilen eine ganz besondere geistige Fülle und Lebendigkeit, ja jene ist wohl gar Bedingung von dieser.

Selbständigkeit der Production, Lebendigkeit und Frische. — Seinen sittlichen Charakter zeichnet zunächst ein tiefer, strenger Ernst, der ihn oft zu harter Ascese im Geiste seiner Zeit fortzog, wiewohl er im gesünderen Gefühle der Unnatürlichkeit der letzteren, auch ein gewisses Schwanken darüber nicht verbirgt, wie so manche andere edlere seiner Zeitgenossen. Als Mittelpunkt aber seines ganzen Lebens läßt sich im Allgemeinen ohne Bedenken bezeichnen eine wirkliche höhere, ideale Richtung, in der ihm die Ideen der Geistesfreiheit, der Wahrheit und des Guten reiner und schöner aufgegangen waren und ihn begeisterten. Daher der ganze höhere Gang, den Alles bei ihm nimmt, die großartige Besonnenheit und Uebersicht, mit der er alles Eitle, Gemeine, Leere verwirft. Und eben darum auch, weil er wirklichen Werth suchte, seine liebenswürdige Bescheidenheit. Gewiß nicht bloß der Hang zum wissenschaftlichen und frommen Stillleben und die gewissenhafte Sorge für sein Amt hielten ihn von aller äußeren Bewegung zurück, sondern auch eben diese Bescheidenheit. Wie hätte er, der von der Natur so hoch begabt war, der an Umfang der wissenschaftlichen Kenntnisse keinem seiner Zeitgenossen, und an Scharfsinn vielleicht nur dem einzigen Abälard nachstand, glänzen können in den öffentlichen dialektischen Kampfspielen dieser Zeit, die dem Sieger einen so hohen Ehrenpreis versprachen. Und bei dem Rufe seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Einsicht, mit welchem Aufsehen hätte er können in öffentlichen Geschäften sich zeigen. Aber nach dem Allem verlangte seine Seele nicht. So spricht er auch nur selten von sich in seinen Schriften, und wo er es thut, mit edler, auch den Schein von Ruhmsucht und Einbildung entfernender Anspruchslosigkeit. Eben daher erklärt sich aber auch, wie er oft mit der schärfsten, schneidendsten Strenge allerlei Mißbrauch, Thorheit und Bosheit seiner Zeit züchtigen konnte, und doch dabei ein mildes, sanftes Herz bewahren, voll innigen, zarten Gefühls der Liebe, wie sich dieß besonders in einigen kleinen Schriften über die Liebe ausspricht, die,

nach dem Ausdruck der Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte, die Liebe selbst geschrieben zu haben scheint. Selten äußerte sich jene eigenthümliche Reizbarkeit seines Wesens sittlich nachtheilig; nur einige Punkte gab es, die getroffen werden mußten, wenn er bitter und hart werden sollte. So war ihm z. B. Abälards ganze Weise und Richtung widerwärtig — eigentlich nur aus Mißverständniß, denn im tiefsten Grunde wollten doch beide Männer dasselbe; aber sie schien ihm in ihrer freieren Ankündigung das anzugreifen, was ihm das Heiligste war. Doch aber blickt auch hier das ehrliche Herz wieder hindurch, indem er nicht anstand, mehrere neue und feine Ansichten Abälards offen zu den seinigen zu machen. Ferner hatte er einzelne Lieblingsmeinungen, die er bitter vertheidigte, z. B. die, daß Christi menschliche Seele völlig gleiche Weisheit mit seiner Gottheit besessen. Bei dieser Ansicht schon, noch mehr aber bei kirchlich-praktischen Dingen, wie bei seiner strengeren Lehre von der Beichte und Schlüsselgewalt, kommt bisweilen ein Gran Gift von der Gewissensschieberei und Ketzermacherei gegen Dissentirende in das Herz des sonst so milden Mannes [31]. Vielleicht that hier Bernhards Beispiel etwas. — Seine Frömmigkeit war im Ganzen erhabene, klare Ruhe, und dadurch eine

31) Am Schlusse seines, in Folge einer etwas hitzigen Privatdisputation polemisch verfaßten Büchleins de sapientia animae Christi, Opp. T. III. fol. 38. col. 4. sagt er: „Quicunque autem in eo persistunt, ut hoc asserere contendant, quod alia fuerit illa sapientia, qua anima Christi sapiens extitit: alia, quae animae Christi unita fuit: ego nemini praejudicium facere volo: videant ipsi, quo sensu hoc asserant: ne forte carnalis sit, magis sua, quam vera pronuncians. Hoc unum ego indubitanter affirmo, quod aut alia sapientia praeter divinam in anima Christi non fuit: aut si alia fuit, aequalis illi non fuit. Hoc credenti qui nón credit, non bene credit. Ad cetera ego non cogo, sed suadeo: in his qui mihi credit, mecum credit: qui mihi non credit, sibi credat: donec veniat, ubi mecum credat. Sic tamen ut interim unusquisque in suo sensu humiliter abundare studeat, non arroganter praesumere."

gewisse rührende Kindlichkeit und Einfalt, bei aller Fülle und Lebendigkeit der Empfindung, die ihm freilich in Verbindung mit jener Reizbarkeit und jenem Hange zum innerlichen Leben auch bisweilen einen schwärmerisch-mystischen Zug gab, der ihn jedoch nicht leicht ganz verstellt. Wir werden eben bei der Darstellung seines Mysticismus den ganzen Reichthum seines religiösen Lebens noch näher kennen lernen; dabei namentlich auch auf einen Ausdruck, eine Art der Mittheilung desselben treffen, die etwas ganz eigenthümlich Ergreifendes und Eindringliches hat, in dieser Zeit wenigstens kaum ähnlich gefunden werden dürfte. Was in ihm lebte, das wollte er auch recht eigentlich in Andere ergießen, ihnen nährend einflößen [32]; diesen instructiven Charakter tragen alle seine Schriften. Darum nannte man ihn auch ausgezeichneterweise didascalus.

Das Schönste in Hugo bleibt aber immer — und wir machen darauf für alle seine Schriften besonders aufmerksam — jene Lauterkeit, Einfalt und Geradheit, da er mit ganzer aufrichtiger Seele dem nachstrebte, was er wollte, das sagte, was er dachte, ohne jenes unendlich reflectirte Selbstbewußtsein, das mit Kälte und Eitelkeit so vieles Edle und Schöne im Keime unterdrückt, zur Lüge macht. Daß hier seine schriftstellerische Physiognomie nicht trüge, eben so, daß wir nicht etwa überhaupt uns selbst täuschend ihn zu hoch gefaßt, nehmen wir nach einem vollkommen bestimm-

32) So sagt er selbst einmal mit vieler Innigkeit bei Uebersendung seiner Schrift vom Pfande der Seele, einer kurzen Darstellung des religiösen Lebens, an die Brüder in Hamersleben T. II. fol. 142. c. 2.: „de arrha animae — misi caritati vestrae, ut discatis ubi vos oporteat verum amorem quaerere, et quemadmodum debeatis corda vestra spiritualium studio meditationum ad superna gaudia excitare. Hoc rogo, ut in memoriam mei suscipiatis. Nolo vos hic provocare colore dictaminis: sed quia celare non potui meae erga vos affectum devotionis. Salutate fratrem B. et fr. A. et omnes alios, quorum nomina, etsi ego in praesenti sigillatim enumerare non valeo, omnia tamen in libro vitae conscribi exopto."

Weißt du, was mit denen geschehen wird, die das Mal der Bestie tragen? Seine Knechte sind gezeichnet auf ihren Stirnen mit dem Kreuze, und werden nicht hinausgestoßen werden. Den Glauben im Herzen, das Bekenntniß im Munde, das Kreuz auf der Stirn; so will es der Herr. Aber — der Henker steht da, das gezückte Schwert droht! Höre. Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren: wer aber sein Leben verlieret in dieser Welt um meinetwillen, der wird es bewahren zum ewigen Leben. Doch könntest du mir noch sagen: „„Wie viele leben itzt im Schooße der Kirche im Glauben und Bekenntniß Christi, die, so gefragt, keineswegs Christum bekennen würden."" Darauf antworte ich dir mit dem prophetischen Wort: Die Gerichte des Herrn sind ein tiefer Abgrund, wir mögen sie nicht ergründen. Welchem ich gnädig bin, spricht er, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, deß erbarme ich mich. Wenn es ihm nun gefallen hat, einige Kleinen, die die Mutter Kirche auferzieht, zu schonen und nicht in diese schwere Versuchung kommen zu lassen: wer bist du, der du zu ihm sagest: warum thust du das? Und solltest du dich wohl zu der Zahl dieser Kleinen rechnen, du, den der Herr als einen Großen und Starken zur ersten und nächsten Nachfolge gestellt hat? Das ziemt deiner Höhe nicht. Wenn du also fragst: Herr, was sollen aber diese? — so spricht er zu dir: So ich will, daß sie bleiben bis ich komme, was gehet es dich an? Folge du mir nach. Dieses Wort ist es, auf das du allein mit aller Aufmerksamkeit hören mußt, daß du nämlich deinem König nachfolgest. Solltest du auch um seinetwillen leiden müssen; du hast keine Wahl. Die Leiden dieser Zeit sind nicht werth der zukünftigen Herrlichkeit, die uns offenbart werden soll. Wenn du aber nicht leiden willst, und verläugnest: — Unseliger, was verlierst du, was bist du geworden, siehe dich an! Wo ist deine Krone und dein Ruhm? Du hast deinen König und Herrn verlassen, und bist ein Schimpf geworden für die Buben. Tiefe Schaam muß dich erfüllen: die Blicke

der Christenheit sind auf dich gerichtet: du wirst von weit gesehen. Dein Fall hat dich bekannt gemacht, du kannst der Schande nicht entfliehen, es sei denn, daß du bekennest [22])."

Von Hugo's übrigem klösterlichen Leben berichten die Chronikenschreiber freilich nichts. Er lebt in seinen Schriften. Nur seinen Tod erzählt etwas ausführlicher, und nicht ohne einige bemerkenswerthe Umstände, sein Klosterbruder und Freund Otbert in einem Briefe an einen Schüler Hugo's, Johannes, der ihn darum sehr angelegentlich gebeten hatte. Wir lesen hier, wie Hugo in den letzten Tagen mit seltner Rührung [23]) seinem Abte und dem Otbert das Sündenbekenntniß ablegte, wie er oft in Danksagung ausbrach für das ihm zugeschickte Leiden. Am Tage vor seinem Tode antwortete er auf die Frage nach seinem Befinden: „Mir wird bald an Leib und Seele wohl sein." Otbert, der so eben von der Feier der Messe kam, mußte ihn in Kreuzesform anhauchen, zum Zeichen der Mittheilung des heiligen Geistes. Nach dieser Handlung ward er plötzlich überaus heiter und rief: „Nun bin ich ruhig, nun stehe ich in der Wahrheit und Reinheit, nun bin ich auf einen festen Felsen gegründet, wo ich nicht wanken werde. Und wenn nun auch die ganze Welt käme mit ihrer Lust, ich würde sie für nichts achten, nichts um ihretwillen gegen Gott thun. Jetzt erkenne ich deutlich das Erbarmen Gottes über mich, so daß mir von Allem, was Gott mein ganzes Leben hindurch an mir gethan hat, nichts so lieb und theuer ist, als wessen er mich itzt gewürdigt hat. Gelobt sei Gott der Herr in Ewigkeit." Darauf empfing er die Absolution. In der folgenden Nacht ward er auffallend schwächer. Doch aber sprach er, so lange ihm die Stimme nicht versagte, mit Otbert von geistlichen Dingen. Die heilige Salbung empfing er im

22) Hugo Opp. T. III. fol. 74. Auch Baronius hat den Brief in die Annalen aufgenommen, zum Jahr 1136. T. XII. p. 243.

23) Ultra humanum modum profusis lacrymis.

Beisein einer großen Zusammenkunft von Mönchen, regulären Canonikern, Presbytern und anderen Clerikern; auch viele Laien waren zu sehen. Als ihn Otbert darauf fragte, ob er das Abendmahl verlange, antwortete er heftig: „Mein Gott! du fragst noch, ob ich den Leib meines Herrn verlange? Eile schnell in die Kirche, und bring' ihn herbei." Als dieß geschehen war, und Hugo zur Anbetung aufgefordert wurde, richtete er sich mit aller Kraft vom Lager in die Höhe, hob die Hände auf, und rief: „Ich bete an meinen Herrn vor euch Allen, und empfange ihn als mein Heil." Darauf ließ er sich ein Crucifix reichen, küßte es, nahm die Füße des Gekreuzigten in den Mund, hielt sie lange und sog wie ein Kind an der Mutterbrust das scheinbar herabfließende Blut unter vielen Thränen; wahrscheinlich, meint Otbert, mit Beziehung auf das eben genossene Abendmahl. Noch sprach er mit Otbert über die Worte des sterbenden Erlösers: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. Endlich rief er laut: „Nun Herr, in deine Hände und deine Stärke befehle ich den Geist, den du mir gegeben hast." Darauf schwieg er ermattet, weil der Tod heranahte. Nach einer Weile fing er wieder an für sich zu reden. Auf Otberts Frage, was er rede, antwortete er: „Ich habe es erlangt." Otbert fragt: „Was hast du erlangt?" .... Hier bricht das Manuscript ab [24]). Man möge das Erzählte nicht zu sehr als letzte Schwäche Hugo's betrachten.

Hugo starb 1141, erst 44 Jahr alt. Die Anzahl seiner Schriften sollte ein höheres Alter vermuthen lassen. Wahrscheinlich hatte ihn die große Anstrengung aufgerieben. Er ward am Eingange seines Klosters begraben, und sein Klosterbruder Simon gab ihm eine würdige Grabschrift [25]).

---

24) Es steht in Martene et Durand Thesaurus novus Anecdotorum T. V. p. 883—889.

25) Conditur hoc tumulo doctor celeberrimus Hugo.
Quam brevis eximium continet urna virum!
Dogmate praecipuus, nullique secundus in orbe,
Claruit ingenio, moribus, ore, stylo.

Sein Oheim, Hugo, überlebte ihn, und ward später Cardinalbischof von Tusculum [26]).

Hugo war von zartem und schwächlichem Körper. Er konnte die gewöhnlichen Selbstgeißelungen nicht ertragen, die doch in dieser Zeit selbst zarte Frauen nicht scheuten. Diese Körperschwäche besaß er theils schon von Natur, theils durch früheste Erziehung [27]); und sein rastloser Fleiß, so wie seine übrigens immer noch sattsam strenge Ascese konnten dieselbe nur vermehren [28]). Für Hugo's geistige Natur und moralisch-religiösen Charakter hat uns aus der ganzen Masse seiner Schriften Folgendes angesprochen. Es scheint ihm im Wesentlichen jene glückliche Organisation eigen gewesen zu sein, bei der alle Geisteskräfte in gleich hohem Grade vorhanden, auch gleichmäßig neben einander stehen, so daß wenigstens keine die andere in herrschender Einseitigkeit überwiegt. So standen bei ihm klarer Verstand, tiefes, inniges Gefühl, leben-

26) Vgl. überhaupt Histoire litt. de la Fr. T. XII. p. 1 — 6.

27) Wir stützen uns dafür auf eine Relation bei Thomas Cantipratensis L. II. Apum, c. 16. n. 5. Hier heißt es, freilich in dem überspannten Ascetengeiste jener Zeit: „M. Hugo de St. Victore — etsi vita valde laudabili fuerit, in hoc tamen minus perfecte fecit, quod disciplinas in secreto, vel in Capitulo cum aliis, pro quotidianis excessibus non accepit. Habebat enim, ut mihi dictum est, carnem tenerrimam et nimis a pueritia delicatam; quia ergo naturam, vel consuetudinem potius minus bonam in se virtutis exercitio non evicit, audi, quid eum inde sustinere contigerit.“ Darauf noch die Fabel, Hugo habe bei einem Geisterbesuche, den er nach seinem Tode einem seiner Klosterbrüder abgestattet, besonders darüber geklagt, daß er beim Uebergange ins Fegfeuer von den Teufeln so harte Streiche habe leiden müssen, weil er im Leben die Selbstgeißelungen verschmäht: — aus welcher Fiction man allerdings sieht, daß wenigstens jene ersteren Nachrichten nicht grundlos sind. Das Ganze steht auch bei Beyerlink magnum theatrum vitae humanae T. II. p. 824.

28) Man sehe seine schon angeführte Erklärung (S. 19) über seine Jugendbildung, darin namentlich sein Studiren oft Nächte hiedurch; und unten mehrere seiner asketischen Schriften.

dige Phantasie und ausdauernder Wille beisammen[29]). Nur eine gewisse besondere Reizbarkeit des Gefühls und der Phantasie, und zugleich ein gewisser Mangel an thätigem Streben nach außen ist bemerklich — beides vielleicht mit in Folge jener körperlichen Schwäche. Hugo war ein mehr innerlicher Geist; nicht ein nach außen hin gewaltig schaffender und wirkender. So giebt sichs in seinen Schriften kund; und so lassen sich auch zum Theil die angegebenen Erscheinungen seines Lebens, seine frühe Neigung zum Kloster, die Stille seines ganzen übrigen Lebens, und mehrere Seiten seiner wissenschaftlichen und theologischen Richtung erklären. Geistige Mattigkeit ist darum keineswegs bei ihm zu spüren; gerade dagegen etwas eigenthümlich Piquantes, Scharfes, eine gewisse besondere Spannkraft des geistigen Getriebes[30]). Man kann sogar sagen, er zeigte in dem Kreise, den er sich gezogen, eine hohe geistige Kraft: nur daß eben seine Richtung nicht aufs bewegte äußere Leben ging, daß er nur war, was er als strenger Mönch sein konnte. Die Fruchtbarkeit übrigens und den Reichthum seines Geistes beurkundet die Menge seiner Schriften bei seinem kurzen Leben. Sie sind zwar nicht alle von gleicher Gediegenheit und Durcharbeitung; aber fast in allen eine gleiche

---

29) In einem Bekenntnisse, worin Hugo Gott für die ihm verliehenen Gaben dankt, werden dieselben auf eine der obigen Angabe ziemlich entsprechende Weise beschrieben. Hugo de arrha animae. Opp. T. II. fol. 147. col. 4. „Tu dedisti mihi sensum capacem, intellectum facilem, memoriam tenacem, linguam disertam, sermonem gratum, doctrinam suasilem, efficaciam in opere, gratiam in conversatione, provectum in studiis, effectum in coeptis, solamen in adversis, cautelam in prosperis." An einen Reiz der Eitelkeit ist natürlich hierbei kaum zu denken, sondern dergleichen Aufzählungen liegen in der ganzen Art solcher Bekenntnisse aus dieser Zeit überhaupt, ohne daß sie jedoch immer als bloße Formel gefaßt werden müßten.

30) Findet sich doch bey einer Nervenschwäche bisweilen eine ganz besondere geistige Fülle und Lebendigkeit, ja jene ist wohl gar Bedingung von dieser.

Selbständigkeit der Produktion, Lebendigkeit und Frische. — Seinen sittlichen Charakter zeichnet zunächst ein tiefer, strenger Ernst, der ihn oft zu harter Ascese im Geiste seiner Zeit fortzog, wiewohl er im gesünderen Gefühle der Unnatürlichkeit der letzteren, auch ein gewisses Schwanken darüber nicht verbirgt, wie so manche andere edlere seiner Zeitgenossen. Als Mittelpunkt aber seines ganzen Lebens läßt sich im Allgemeinen ohne Bedenken bezeichnen eine wirkliche höhere, ideale Richtung, in der ihm die Ideen der Geistesfreiheit, der Wahrheit und des Guten reiner und schöner aufgegangen waren und ihn begeisterten. Daher der ganze höhere Gang, den Alles bei ihm nimmt, die großartige Besonnenheit und Uebersicht, mit der er alles Eitle, Gemeine, Leere verwirft. Und eben darum auch, weil er wirklichen Werth suchte, seine liebenswürdige Bescheidenheit. Gewiß nicht bloß der Hang zum wissenschaftlichen und frommen Stillleben und die gewissenhafte Sorge für sein Amt hielten ihn von aller äußeren Bewegung zurück, sondern auch eben diese Bescheidenheit. Wie hätte er, der von der Natur so hoch begabt war, der an Umfang der wissenschaftlichen Kenntnisse keinem seiner Zeitgenossen, und an Scharfsinn vielleicht nur dem einzigen Abälard nachstand, glänzen können in den öffentlichen dialektischen Kampfspielen dieser Zeit, die dem Sieger einen so hohen Ehrenpreis versprachen. Und bei dem Rufe seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Einsicht, mit welchem Aufsehen hätte er können in öffentlichen Geschäften sich zeigen. Aber nach dem Allem verlangte seine Seele nicht. So spricht er auch nur selten von sich in seinen Schriften, und wo er es thut, mit edler, auch den Schein von Ruhmsucht und Einbildung entfernender Anspruchslosigkeit. Eben daher erklärt sich aber auch, wie er oft mit der schärfsten, schneidendsten Strenge allerlei Mißbrauch, Thorheit und Bosheit seiner Zeit züchtigen konnte, und doch dabei ein mildes, sanftes Herz bewahren, voll innigen, zarten Gefühls der Liebe, wie sich dieß besonders in einigen kleinen Schriften über die Liebe ausspricht, die,

über das, was außer uns ist, immer gerade so wahr, als sich das Gemüth innerlich beim Vorstellen gestaltet. Wenn also die Seele innerlich verdorben und übel afficirt ist, so muß auch der Verstand sich in dem Urtheile über die Außendinge täuschen. Als rechte Forscher der Wahrheit müssen wir daher vor Allem darauf Acht haben, daß wir uns nicht über uns selbst täuschen [39])." Auf die Verbindung des Gefühlselements mit dem Denken geht besonders seine Erklärung über die Meditation. Sie ist ihm vornehmlich freies Speculiren, mit entschieden religiöser Richtung. „Sie liebt es, sagt er, sich gleichsam auf einem weiten, freien Felde zu bewegen, ohne Zwang mit dem Auge des Geistes nach Wahrheit zu spähen, die Gründe aller Dinge zu erforschen, in ihr tiefstes Wesen einzudringen, nichts zweifelhaft und dunkel zu lassen. Wer sie recht lieb gewonnen, ihr recht oft nachgehangen hat, dem macht sie das Leben überaus angenehm und giebt ihm im Unglück den süßesten Trost. Denn sie ists vornehmlich, die die Seele von dem Geräusche des irdischen Treibens abzieht, und ihr schon in diesem Leben einen gewissen Vorschmack der ewigen Ruhe giebt. Und wenn man nun besonders gelernt hat, mit ihr in dem Geschaffenen den Schöpfer zu suchen und zu begreifen, dann vor Allem erfüllt sie den Geist mit reicher Erkenntniß und hoher Freude [40])." „Ach — sagt er einmal, wo er in dieser

---

39) De sapientia animae Christi, praefat. T. III. fol. 35. col. 4. „Tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. In nobis quippe est, quod de rerum cognitione percipimus, et eo modo cordis intellectus de iis quae extra sunt ad veritatem judicat, quo se interius animus in repraesentatione figurat. Unde necesse est, ut, dum mens interius corrupta prave afficitur, intellectus quoque in judicio eorum quae foris sunt, decipiatur. Nos igitur, qui verbi Dei tractatores et inquisitores veritatis esse videmur etc."

40) Didasc. L. III. c. 11. „Delectatur (meditatio) quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihilque anceps nihilque

Art eine speculative Erkenntniß Gottes aus der Schönheit der Welt sucht — könnte ich doch Alles so klar durchschauen und so vollkommen aussprechen, wie ich es mit heißer Liebe umfasse. Ja es ergötzt mich und ist mir überaus süß, von diesen Dingen öfter zu handeln, indem dabei eben so Verstand und Sinn unterrichtet, als Herz und Gemüth gehoben und getrieben werden[41])." So blieb ihm unter dem abstracten Denken immer das Gefühl, der Geschmack der Sache unverflüchtigt. Endlich seine Ansicht der Philosophie. Wenn er diese der Etymologie nach Liebe zur Weisheit, Streben nach ihr, Freundschaft mit ihr definirt, so meint er damit diejenige Weisheit, die selbstgenugsamer, ewig lebendiger Geist und alleiniger Urgrund aller Dinge ist. Diese Liebe zur Weisheit kommt aber dem vernünftigen Geiste durch eine Erleuchtung von der höchsten Weisheit, die ihn dadurch zu sich zurückführen, zurückziehen will, so daß das Studium der Weisheit eine Art Freundschaft mit der Gottheit, mit jenem reinsten Geiste selbst zu sein scheint. Daher giebt die Weisheit den vernünftigen Wesen ihre ursprüngliche göttliche Würde wieder, führt sie zur eigenthümlichen Kraft und Reinheit ihrer Natur zurück. Und daher auch alle Wahrheit der Speculation und des Denkens, und

---

obscurum relinquere. Quam si quis familiarius amare didicerit, eique saepius vacare voluerit, jocundam valde reddit vitam, et maximam in tribulatione praestat consolationem. Ea namque maxime est, quae animum a terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit. Cumque jam per ea quae facta sunt, eum qui fecit omnia quaerere didicerit et intelligere: tunc animum pariter et scientia erudit et laetitia perfundit."

41) De tribus diebus c. 4. T. III. fol. 25. col. 1. „Hoc utinam ego tam possem subtiliter perspicere, tam competenter enarrare, quam possum ardenter diligere. [Aehnlich Augustin in der merkwürdigen Stelle de catechizandis rudibus. c. 2]. Delectat nempe me quia valde dulce et jocundum est de his rebus frequenter agere: ubi simul ratione eruditur sensus, et suavitate delectatur animus et aemulatione excitatur affectus."

alle Reinheit und Heiligkeit des Lebens[42])." „So wie eine Sonne ist, die in jedes Auge strahlt, aber nicht von Allen, die durch ihre Hülfe sehen, auch selbst gesehen wird; so geht und strahlt auch das höchste geistige Licht auf Alle aus, und erleuchtet Alle: aber ein Theil erkennt nur vermittelst desselben, ein andrer erkennt es auch selbst. Die Bösen werden so erleuchtet, daß sie andere Dinge erkennen, aber nicht den, durch den sie erkennen: die Guten hingegen werden so erleuchtet, daß sie auf ihn Alles was sie erkennen zurückführen, in ihm Alles lieben, ihn selbst über Alles lieben[43]).

Allerdings finden wir bei einer Partei der Scholastiker, wie bei einigen Mystikern, ein dem Grundgedanken der angeführten Stellen Verwandtes ausgesprochen. In Anselms credo ut intelligam liegt es, eben so wie in Bernhards Wechselverhältniß der Liebe und des Wissens, nach welchem beide nicht ohne einander bestehen können, insbesondere aber die Liebe, die Reinheit des Herzens erst

42) Didasc. L. I. c. 3. „Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae; illius sapientiae, quae nullius indigens vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodam modo ad se ipsam retractatio et advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. Haec igitur sapientia cuncto animarum generi meritum suae divinitatis imponit, et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia."

43) De sapientia animae Christi T. III. fol. 36. col. 3. Man erkennt übrigens in dieser Philosophie leicht das Alexandrinische Element. So findet sich der zuletzt angeführte Gedanke namentlich oft bei Plotin und Dionysius Areopagita. Hugo schöpfte aber freilich mit den meisten seiner Zeitgenossen nur aus dem übersetzten Dionysius, und dann besonders aus Boethius und Erigena. — Man übersehe nicht die eigenthümliche Innigkeit, die jener Gedanke zuletzt noch bei ihm annimmt. Dieß wiederholt sich öfter. Vgl. noch de arca morali L. I. c. 3. „Duobus modis deus cor humanum inhabitat, per cognitionem videlicet et amorem: una tamen mansio est: quia et omnis qui novit eum diligit, et nemo diligere potest qui non novit."

die wahre Erkenntniß bedingt [44]). Allein in der That und dem Erfolge nach war es doch bei beiden noch etwas Anderes. Jene Scholastiker behaupteten nämlich ihren Satz mehr nur im Interesse der kirchlichen Orthodoxie, der Glaube war ihnen mehr nur ein historischer, nicht volles inneres Leben, nur Anfangspunkt für ihre dialektischen Erörterungen, denen sie sich dann einseitig überließen. Ihre Thätigkeit bewegte sich mithin im Grunde doch mehr nur im Mittelbaren, Objectiven, ohne den fortgehenden Grund und Halt dafür im Unmittelbaren, Subjectiven. Diese Mystiker hinwiederum erhoben sich eigentlich gar nicht vom Gefühlsleben zum klaren scharfen Begriffe, zum wirklichen Denken; die Speculation blieb ihnen immer fremd, und ihr Wissen war ihnen mehr ein historisches, oder das des gemeinen Menschenverstandes, der natürlichen Logik. Bey Hugo dagegen finden wir ein wirkliches fortgehendes innerliches Durchdringen und Verschmelzen des speculativen und religiös-praktischen Elements, und er unterscheidet sich dadurch wesentlich von jenen; wenn er sich auch bisweilen in ihren Formen — daß man nur vom Glauben zur Einsicht, von der Frömmigkeit und Herzensreinheit zum rechten Wissen gelangen könne — ausdrückt [45]), vielleicht nur im Gegensatz zu Abälard, der den umgekehrten Weg empfahl (das intelligere vor dem credere).

So scheint dem Hugo die Forderung einer harmonischen Geistesbildung im Allgemeinen, in den großen, festen Punkten, wie sie zuerst im Innersten auftauchen, klar gewesen zu sein und ihn bei seinen Bestrebungen geleitet zu haben. Aber dieses innerste, tiefere Wesen trat bei ihm nicht ganz rein, in vollendeter Gestalt nach allen Beziehungen hin heraus — in sofern es nämlich in die ganze Masse der Bildung seiner Zeit eintrat, in ih-

---

44) Vgl. z. B. Bernhardus de diligendo Deo, c. 2. in Opp. ed. Horst. et Mabillon. Paris. 1667. T. IV. p. 55, 2. 56, 5. In Cant. serm. LXIX. T. III. p. 116, 2.

45) Siehe mehrere Stellen unten.

ren stetig fortgehenden Causalnexus verwickelt, durch sie bestimmt und modificirt wurde. Man kann auch hier, wie bei so manchen Neues und Großes nur erst ahnenden Geistern sagen, das An sich der Sache war rein, aber die Erscheinung war getrübt; denn Keiner kann sich dem Einflusse seiner Zeit ganz entziehen, auch der tiefste, originellste Geist nicht. Sie ist die Form, darein sich sein Inneres ergießt, der Boden, darin der neue frische Himmelskeim aus seinem Innern wurzelt. Nur wird sich immer der gegebene Stoff unter seiner Hand schöner und lebensvoller gestalten, er wird Allem das Gepräge seines Geistes aufdrücken, sich nie ganz mit der trägen Menge in den gemeinen Gang der Gewohnheit verlieren. Am wenigsten konnte und wollte Hugo sich von der Bildung seiner Zeit ganz losreißen. Er war im Grunde gar kein außerordentlich thatkräftiger polemisch-reformatorischer Geist, sondern mehr nur ein mildernder, mäßigender, versöhnender; geneigt, sich möglichst an das Bestehende anzuschließen, nicht leicht etwas in der Zeit wesentlich Gegründetes auszureißen, sondern nur die verderblichen Auswüchse abzuschneiden und das Wachsthum des edleren Theiles zu fördern. Und in der That war auch diese Zeit zu einer Radicalreformation noch gar nicht reif, so daß daher immer noch in jener Weise am besten reformirt, d. h. eine wirkliche Reformation vorbereitet wurde. — So erschien Hugo's schönere innere Eigenthümlichkeit unter den Formen der Zeit gleichsam noch gebunden, noch nicht mit der vollen freien Macht des Geistes über die Gewohnheit. Jene Formen waren aber in den beiden Hauptrichtungen Scholastik und Mystik; jene nach der verständigen, diese nach der Gefühlsseite hin. Seiner ursprünglichen Geistesrichtung nach konnte sich nun Hugo an keine von beiden allein anschließen. In ihr mußte ihm das Einseitige, ins Extrem sich Verlierende beider klar werden, er mußte die Nothwendigkeit einer Vereinigung fühlen. Wie aber war eine solche bei zwei so sehr widerstrebenden Elementen möglich? Beide auf verschiedenem, eigenthümlichen Wege Transcendenz, Ueber-

schreiten der Schranken des menschlichen Geistes; die Scholastik durch den Unbegreifliches begreifen wollenden Verstand, die Mystik durch Ueberspannung des Gefühls und der Phantasie? Wie machte sich nun also jene Verbindung? —

Hugo stellte zuerst beide neben, oder vielmehr über einander. Die Scholastik oder die mittelbare, verstandesmäßige, dialektisch-philosophirende Begründung des Glaubens betrachtete er als den niederen, unvollkommneren Standpunkt; die Mystik oder das unmittelbare Ergreifen des Ewigen, als den höheren vollkommneren, zu dem man sich von jenem noch erheben müsse. Jene für die Sicherung des Glaubens im gewöhnlichen Zustande des Bewußtseins, und dann auch für apologetische Zwecke; diese für die volle, allem Zweifel entrückte Gewißheit in den außerordentlichen, höchsten Erhebungen des Geistes über sich selber zur unmittelbaren Gegenwart, Anschauung, Empfindung der Glaubensobjecte. So erschienen beide für die Vollendung des höhern geistigen Lebens als gleich nothwendig. Diese Verhältnisse spricht er selbst klar aus in folgender Stelle: „Es giebt drei Klassen von Glaubenden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt (durch welche zugleich, wie an einigen Beispielen gezeigt wird, Ungläubige und Ketzer widerlegt werden können). Noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund; bei der zweiten kommt noch die vernunftgemäße Ueberzeugung hinzu; bei der dritten giebt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nämlich durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit: durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, daß er nun im Herzen schon gewissermaßen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gern deutlich schauen möchte. Und so wird denn

das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen und vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so daß er ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte[46])." Man bemerkt, wie in der letzten Hälfte der Stelle jene erstgenannten drei Classen in die Bildung eines Individuums zusammengehen.

So erhob sich Hugo im Gefühl des Unbefriedigenden der Scholastik, der Leere und Kälte, die sie doch immer dem Herzen noch übrig lassen mußte, zu dem reicheren, tieferen, volleren Leben der Mystik. — Darum aber sollte — so liegt es in der ganzen Masse seiner Schriften vor — die Scholastik noch keinesweges ganz weggeworfen werden, wie es die gewöhnlichen Mystiker thaten. Die Süßigkeit der Mystik fesselte den Hugo nicht so sehr, daß er dabei nicht auch

46) De sacramentis L. I. P. X. c. 4. „Tria genera credentium inveniuntur. Quidam enim fideles sunt, qui sola pietate credere eligunt: quod tamen utrum sit credendum an non credendum sit ratione non comprehendunt. Alii ratione approbant, quod fide credunt. Alii puritate cordis et munda conscientia interius jam gustare incipiunt, quod fide credunt. In primis, sola pietas facit electionem. In secundis, ratio adjungit approbationem. In tertiis, puritas intelligentiae apprehendit certitudinem. — Rationibus animus confortatus, ad ampliorem religionis divinae devotionem excitatur: devotione autem mundatur et purificatur, ut mundo corde jam quodammodo praegustare incipiat, id ad quod fide et devotione cognoscendum festinat. Ita munda conscientia invisibilibus documentis, et secreta et familiari visitatione de deo suo quotidie eruditur et certificatur; in tantum, ut jam quodammodo eum per contemplationem praesentem habere incipiat: et nulla jam ratione (könnte auch bedeuten: durch keinen scholastisch-dialektischen Grund) ab ejus fide et dilectione — etiamsi totus mundus in miracula vertatur — avelli queat. Isti ergo sunt tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum conscendit. Primus per pietatem eligere; secundus per rationem approbare; tertius per veritatem apprehendere."

die Nothwendigkeit rationaler Forschung für die Theologie gefühlt hätte. Beide sollten vielmehr nach seiner Ansicht zu dem einen Ziele der Befestigung und Kräftigung des Glaubens mit einander gehen. Was die Scholastik nicht leisten konnte, das sollte die Mystik gewähren, eine Art höherer Gnosis; und wiederum wo der mystische Flug nicht Stand hielt, wo der Geist in Ueberspannung seiner Kraft zu weit hinaus sich gewagt hatte in das Unendliche, und mit erschlafften Flügeln wieder herabsank (denn auch dieses Gefühl mochte den Mystiker bei aller Freudigkeit, mit der er von seinen himmlischen Räumen spricht, dennoch oft begleiten), da sollte wieder der ruhigere, besonnenere Zustand der scholastischen Reflexionsthätigkeit eintreten, damit das religiöse Leben niemals eines sicheren Haltes ermangelte. Und mit Recht wurde auch der letztere Zustand von Hugo als die stetige Folie der Ueberzeugung betrachtet, da jener höhere Schwung seiner Natur nach doch nur selten gelingen konnte. Und so scheiden sich auch ganz natürlich nach diesem Verhältniß Hugo's Schriften in vorherrschend scholastische und vorherrschend mystische: nicht, als hätte er alle ersteren in einer späteren Periode seines Lebens verfaßt; sondern, wie oft die Richtung des innern Lebens wechselte, so oft wechselte auch die schriftstellerische Thätigkeit. Ja wir finden sogar in den scholastischen Schriften selbst wieder entschieden mystische Partien, und umgekehrt. Dieß das eine Moment der Vereinigung von Scholastik und Mystik.

So aber konnten sie nicht neben einander gehen, ohne auch einen gewissen Einfluß auf einander zu gewinnen, gewissermaßen in einander einzugreifen, da sie ja einem und demselben Geistesleben angehörten; und dieß das zweite Moment. Sie mußten einander gegenseitig mäßigen und beschränken. Das durch die Mystik genährte und gebildete Gefühl konnte dem Verstande nicht dahin folgen wollen, wo es für seine Interessen gar keine Befriedigung mehr hoffen durfte, nicht bis in die leeren, kahlen Steppen bloßer nichtiger dialektischer Fragen und Distinctionen, wie sie die

gemeine Scholastik ventilirte; mußte daher den Verstand in einer mäßigeren Uebung seiner Thätigkeit halten. Darum kommt auch gerade von dieser Seite her so oft Hugo's Polemik gegen die unnütze scholastische Grübelei, hinweisend auf die Bedürfnisse des inneren Lebens, warnend vor dem erkältenden, ertödtenden Treiben des Sophisten. Eben so mußte aber auch der durch die Scholastik geübte und geschärfte Verstand das Gefühl bewahren, daß es nicht in jene dunkeln Gänge der Schwärmerei hineingerieth, wo die Thorheit den Menschen gefangen nimmt, und ihn wohl gar der gemeinen Sinnlichkeit und dem Wahnsinne überliefert. Daher Hugo's Mystik im Ganzen einen ruhigeren, gemäßigteren Charakter trägt, oft mehr unwillkührlich als gesucht erscheint, und nur sehr selten zum bloßen absurden Spiel mit Gefühlen und Bildern herabsinkt. — Sie mußten gewissermaßen *in einander eindringen*. Der Geist aus den Blüthengärten der Mystik wiedergekehrt, reich an großen, herrlichen Anschauungen, an tiefer inniger Empfindung, und mit der steten Sehnsucht nach der geliebten Gegend zurück, ließ wohl auch auf den trockenen Boden der Scholastik einige Blüthen dieses innern Lebens [illegible]. Die Mystik erwärmte und belebte die kalte Scholastik, hauchte ihr einen Geist der höheren Frömmigkeit, der Glaubensinnigkeit, der Liebe und der Sehnsucht nach dem Ewigen ein, wie wir ihn eben in dieser Zeit fast nur in *Hugo's* scholastischen Schriften finden. Seine Scholastik war eine contemplative. Umgekehrt diente nun aber auch wiederum die Scholastik mit ihrer Schärfe und Klarheit der Mystik. Sie brachte Licht, Ordnung und Zusammenhang in die oft dunkeln, verworrenen Massen, versuchte es, dem Ganzen eine mehr wissenschaftliche Gestalt als bisher zu geben, suchte sogar, obwohl seltner bei Hugo, die Mystik auf verständigem Wege zu begründen, folgte ihr bisweilen bis in die höchsten Höhen ihres Flugs, und machte sie dadurch zum Theil auch *speculativ*. Die hiermit gegebene und geltend gemachte mystische Psychologie enthielt (vornehmlich in der Bestimmung der Vermögen der mittelbaren

und unmittelbaren Erkenntniß) Momente, die noch immer den Angelpunkt aller Speculation ausmachen dürften.

Diese Art der Vereinigung zweier eben so unnatürlicher als entgegengesetzter geistiger Erscheinungen war im Grunde noch die natürlichere, ungezwungnere. Eine wirkliche totale Durchdringung und Ineinsbildung beider Elemente der Scholastik und Mystik als solcher, wie wir sie, für das System wenigstens, in gewissem Maaße schon bei Richard, noch mehr aber bei Bonaventura finden, mußte nur ein um so Gezwungneres werden. Von Hugo's einfacherem, ungekünstelterem Wesen lag dieß zu fern.

Daß er hiermit aber auch das Praktische werde verbunden haben, darin sich, wie wir sahen, nicht minder eine Richtung dieser Zeit einseitig verlor, läßt sich nach dem Grundcharakter seines Lebens, den zugleich ein hoher sittlicher Ernst bezeichnet, wohl erwarten. Dieses Praktische nahm bei ihm eine sehr einflußreiche Stellung gegen die Scholastik und Mystik ein. Es hatte ihm bisweilen sogar ein so entschiedenes Gewicht, daß ihm darauf alle Scholastik und Mystik zuletzt hinausging, beide sich darin als ihrem einen Hauptziele treffen sollten. Beide galten ihm dann nur so viel, als sie das Sittliche, das Leben förderten; was er verwirft, verwirft er dann ausdrücklich nur darum, weil es praktisch unnütz, oder gar praktisch schädlich sei. Auch wird die Polemik bei dem sonst milden und sanften Manne allemal schneidend und scharf, wenn sie in diesem Sinne gegen leere Grübelei oder abgeschlossenes Brüten über unauflöslichen Geheimnissen geht. So wurde er aber freilich bisweilen durch diese Zeitform wiederum von der reinen, vollen Schätzung des Speculativen und ächt Contemplativen abgeführt. Jedoch hatte jene Ansicht auch anderwärts ihre gute Nachwirkung. Wenn ihn nämlich, was wirklich bisweilen geschah, auf der einen Seite seine Neigung zur Speculation und auf der andern ein starker Zug zur Ascese und Beschaulichkeit in die Gebiete führte, wo der Geist nur noch mit Schatten ficht und Nebelgebilde greift: dann ein-

nerte ihn jene Ansicht wieder ans Leben, er vergaß auf der Höhe der Speculation und Contemplation dessen niedere Wirklichkeit nicht, und schien oft nur darum sich so weit erhoben zu haben, um desto reicher und voller fürs Leben wieder zurückzukehren. Dieser ganze *sittliche* Geist aber vornehmlich giebt seinen Schriften jenes eigenthümlich Feste, Kräftige, Schmackhafte, was da *bleibt*, bei Allem Wechsel der Systeme für das Gefühl und für den Verstand.

Indem nun Hugo auf diese Weise die Hauptgegensätze seiner Zeit vereinigte, so trat er auch vermittelnd und versöhnend zwischen die einzelnen Differenzpunkte ein, die sich bei den Parteien vornehmlich in Bezug auf die *Quellen* und *Hülfsmittel* für die Theologie fanden; zuerst rücksichtlich der *heidnischen Philosophie, classischen Literatur, weltlichen Wissenschaft*. Seit der Wiedererweckung des Geistes in der abendländischen Welt überhaupt, hatte man allmälig angefangen auch diese Studien wieder mehr zu cultiviren. Es hatte sich seit dem Ende des 10ten Jahrhunderts, zum Theil mit unter Nachwirkung des classischen Erigena, eine theologische Richtung gebildet, welche die Alten schätzte, und sogar öfter im Innersten und Wesentlichen der Theologie von ihnen Gebrauch zu machen suchte. Wir nennen nur die Lehrer und Schüler Gerbert, Fulbert, den freisinnigen Berengar, Hildebert von Lavardin mit der schönen Blüthe classischen Studiums in seiner moralis philosophia de honesto et utili. Endlich Abälard, der weniger freilich im Zusammenhang mit den Vorigen, mehr durch seinen eignen freien, kühn forschenden Geist, schon tiefer in das classische Alterthum eingedrungen, demselben einen wirklichen Geschmack abgewonnen hatte, und sich erhebend über den beschränkten Standpunkt der gemeinen kirchlichen Orthodoxie, die Tugenden und die Wissenschaften der Heiden, namentlich ihre Philosophie pries, indem er in der letzteren schon viele Elemente des Christenthums zu finden meinte, und sich nicht scheute, sie zur Aufklärung des kirchlichen Lehrbegriffs zu gebrauchen. Neben diesen edleren Männern gingen aber freilich auch manche

her, oder waren gar ihre Schüler, welche die rechte Bedeutung des classischen Studiums mißverstehend, sich einer einseitigen philologischen Richtung ergaben, wo sie nicht selten bis zur Frivolität, Geringschätzung des Heiligen fortgingen. Aehnlich zeigte sich auch in dem erneuerten Studium der übrigen weltlichen Wissenschaften viel Einseitigkeit, Eitelkeit, Weltlichkeit, Mangel an Beziehung aufs Höhere, auf Religion und Sittlichkeit, und verdarb den edleren Keim auch dieses Strebens. Dem Allen standen wiederum eine Menge Positive, Mystiker und Populärtheologen entgegen, welche in ihrer Einseitigkeit befangen, die heidnische Philosophie und die Wissenschaften als an sich verderblich für Christenthum und höheres Leben betrachteten, alle Verirrungen der Zeit geradezu aus ihnen selbst ableiteten, oder sie wenigstens für unnütz und überflüssig hielten, und daher oft mit Wuth über ihre Beschützer herfielen. Dem h. Bernhard, ob er gleich bisweilen unbefangen sein, nur Einseitigkeiten tadeln wollte, und den Nutzen der Wissenschaften pries [47]), war es doch im Grunde kein rechter Ernst; er war selbst nicht eingeweiht, zu sehr populär-praktischer Lehrer und der Orthodoxie und einseitigen Mystik ergeben; selten traf man von daher den rechten Punkt. Hugo nun erhob sich zwar nicht zu der schönen freien Ansicht Abälards: die durchgreifende Kritik, die der Kirchenlehre von dem Geschmacke und Geiste dieser Richtung drohte, so wie freilich auch die Leichtfertigkeit, die sich oft in ihrem Gefolge zeigte, mochte doch seine fromme Anhänglichkeit an die Kirche und seinen ernsten Sinn übel berühren, und ihn vor allzuweiten Schritten zaghaft machen. Aber er stellte sich wenigstens in eine gemäßigte Mitte. Er läugnete nämlich nur die Bedeutung der heidnischen Philosophie und Wissenschaft für die höhere, ewige Wahrheit; hier, sagte er, sei sie durchgängig mit Irrthum vermischt, dürfe daher nicht inmitten der christlichen Lehre geduldet werden. Damit verwarf er sie aber keines-

47) Vgl. bes. in Cant. Serm. XXXVI.

wegs ganz. In so fern sie Naturwissenschaft sey, wollte er ihr volles Recht widerfahren lassen, als solche sollte sie mit Eifer getrieben werden, ja auch für die Theologie gelten, im untergeordneten Verhältniß, im Dienste derselben. Dafür sei sie sogar unentbehrlich; ohne ihr gründliches Studium könne man nicht Theolog sein. Und der fleißige Mann kannte sie selbst nach ihrem ganzen damaligen Umfange, und trieb sie mit Liebe [48]). Folgende Stelle aus der Einleitung zu seinem Commentare über die himmlische Hierarchie des Dionysius Areopagita giebt seine Ansicht deutlich zu erkennen: „Die Juden verlangen Wunder, die Griechen Weisheit. Denn es gab einmal eine gewisse Weisheit, welche denen Weisheit zu sein schien, die die wahre Weisheit nicht kannten. Die Welt erfand jene Weisheit, und ward aufgeblasen und stolz darüber, und dünkte sich groß damit, und ward verwegen und versprach im Vertrauen auf ihre Weisheit weiter hinauf bis zur höchsten Weisheit zu dringen; gleich als ob jene zu dieser der Weg wäre. Und sie stieg auf und erhob sich im Geiste, die sichtbare Welt als eine Leiter gebrauchend, um zu dem unsichtbaren Wesen Gottes aufzusteigen. Da kam, was offenbar war von Gott, zur Erkenntniß, und ward auch von dem unreinen Herzen erkannt und gebilligt. Aber es gab noch Andres, was nicht offenbar war; und da sie durch das, was offenbar war, das Verborgene erforschen zu können meinten, so verfielen sie über die ihnen erkennbare Wahrheit hinaus auf allerlei lügenhafte Gebilde, die nicht Stand hielten. Daher machte Gott die Weisheit dieser Welt thörigt, weil durch sie und in ihr die göttliche Weisheit nicht gefunden werden konnte. Und Gott offenbarte eine andere Weisheit, welche Thorheit schien, aber nicht war, damit die wahre Weisheit durch sie gefunden werden möchte. Christus der Gekreuzigte ward gepredigt, auf daß in Demuth die Wahrheit gesucht würde. Aber die Welt verachtete den Arzt; daher konnte sie die

48) Davon zeugt sein Buch über die eruditio didascalica, siehe unten.

Wahrheit nicht anerkennen. Sie wollte nur die zur Verwunderung gemachten Schöpfungswerke betrachten; aber die zur Nachahmung vorgehaltenen Werke der Erlösung wollte sie nicht ehren. Denn sie erkannte nicht ihre Krankheit, daß sie in frommer Ergebung das Heilmittel gesucht hätte, sondern hielt sich in ihrem Uebermuthe für gesund und gab sich eitle Mühe mit Untersuchungen, denen sie nicht gewachsen war. Sie glaubte außer sich zu gewinnen, und verlor in sich, und fand den nicht, der über ihr war. Und stellte Meinungen auf von ihm, die sie in stolzem Sinne gefaßt hatte, damit sie nicht ohne Kenntniß des Wahren zu seyn schiene, und traf so auf ihrem Irrwege eines und das andere, meist Unwahres, und zuletzt sogar der höchsten Majestät der Gottheit ganz Widersprechendes und Unanständiges, damit der Irrthum recht offenbar würde. Im Anfang hatte sie Wahrheit gehabt, und sich damit groß gewußt — zuletzt kam aber der Irrthum, da gerade die Wahrheit hätte vollendet werden sollen. Es war gleichsam Licht auf der einen Seite, da man sehen konnte; auf der andern aber war dichte Finsterniß, darin der Fallstrick des Irrthums gelegt war die Stolzen zu fangen. Dabei haben sie viele Denkmäler einer hohen Geisteskraft hinterlassen, darin ein reicher Schatz von Kenntnissen der Tiefen und Geheimnisse der Natur niedergelegt ist; und diese ihre Leistungen ziehen wir auch allen anderen der Art vor. Wir treiben die Künste und Wissenschaften, die sie durch den ihnen verliehenen Scharfsinn und Geist erfunden und der Nachwelt in Schriften aufbewahrt haben: die Logik, die Ethik, Mathematik, Physik. Sie waren stark von dieser Seite, und fanden hier die Wahrheit [49]; weil nämlich diese Wahrheit, die nicht die heilbringende war, von ihnen, die nicht Söhne des Heils waren, gleichsam geliefert werden mußte. Denn das ward ihnen Alles gegeben unsretwegen, denen die Vollendung auf-

---

49) Didasc. L. I. c. 1. nennt er den Pythagoras und Plato „in omni rerum natura peritissimos."

behalten wir. Jene haben uns nur vorgearbeitet, indem sie eine Wahrheit erfanden, welche die Söhne des Heils aufnehmen sollten, zum Dienst der höchsten Wahrheit. Sie sollten die Arbeit, wir den Nutzen haben [60])." Hugo wiederholt nun, daß sie in der Theologie nichts Genügendes geleistet, und fügt den Grund hinzu, weil die Natur Gott immer nur undeutlich und von ferne zeige. Erst die Gnadenerscheinung in der Offenbarung bringe ihn dem menschlichen Herzen näher. „Zwei Bilder, sagt er, sind dem Menschen vorgehalten worden, damit er durch sie zur Erkenntniß des Unsichtbaren gelangen möchte, das Bild der Natur und das Bild der Gnade. Jenes war die äußere Erscheinung dieser Welt, dieses die Menschheit des Wortes. Durch beide konnte Gott erkannt werden, aber nicht durch beide gleich vollkommen. Denn die Natur wieß in ihrer Erscheinung wohl auf einen Schöpfer und Werkmeister, konnte aber das Auge des betrachtenden Geistes nicht durch und durch erleuchten. Dagegen die Menschheit des Heilandes hatte diese erleuchtende Kraft. Durch das Bild der Natur wurde nur der seiende, durch das Bild der Gnade aber auch der wirkende Gott gezeigt. Das ist der Unterschied der welt-

60) Commentar. in coelestem Dionysii hierarchiam L. I. c. 1. T. I. fol. 829. col. 2. „Quanta illi excellentis ingenii monumenta reliquerunt, ubi tam multa investigatione secreta naturae et abdita rerum conditarum prosecuti sunt, ut ipsam illorum efficaciam omni studio praeferendam existimemus. Legimus artes et studia et disciplinas et rationum praecepta plurima, quae illi sensu et ingenio suo dato in hoc ipsum scrutati sunt et invenerunt; et scripserunt inventa et posteris tradiderunt: logicam, ethicam, mathematicam, physicam, de forma ratiocinationum et vitae et morum pro instituto naturae decentium, de dispositione et ordine et causis et proventibus rerum omnium. Et invaluerunt in parte hac, ut veritatem apprehenderent, quoniam et haec veritas per eos ministranda erat, quae non erat ad vitam, qui filii vitae non erant. Ideo datum est illis propter nos, quibus consummatio servabatur: ut invenirent veritatem illam, quam oportuit suscipere filios vitae ad obsequium summae veritatis."

lichen und göttlichen Theologie. Jene Theologie bedarf freilich sinnlicher Demonstrationen: aber die weltliche hat hier die nur unvollkommen auf Gott deutenden Schöpfungswerke, und ist daher mit Irrthum vermischt; die göttliche dagegen hat die Werke der Erlösung, die Menschheit Jesu und deren Sacramente, in welchen das göttliche Wesen viel herrlicher erschienen ist, und darum lauter und rein zu erkennen [51])." In diesem Sinne erklärt er sich nun auch insbesondere über die heidnische Moral [52]), über einzelne Theile der heidnischen Religionslehre [53]), spricht heftig gegen eine einseitige classisch=

---

51) A. a. O. col. 1—3.

52) De scripturis et scriptoribus sacris praenotationes c. 1. T. I. fol. 1. col. 2. „Es haben einige vom Geiste dieser Welt geleitet viel geschrieben. So lesen wir die Gedichte, in welchen neben manchem Ergötzlichen auch vieles Nützliche zu finden: „aut prodesse volunt, aut delectare poetae" sagt einer von ihnen. Ihre Logik, Mathematik, Physik lehrt eine gewisse Wahrheit — aber an die Wahrheit reichen sie nicht, aus der das Heil der Seele kömmt. Auch eine Ethik haben die heidnischen Philosophen geschrieben, in welcher sie einige vom Körper der wahren Tugend abgerissene Glieder hingemalt haben. Aber in den einzelnen Gliedern ist kein Leben, weil ihnen der Leib der Liebe Gottes fehlt. Alle Tugenden machen gleichsam einen Körper aus, dessen Haupt die Liebe ist. Die Glieder des Körpers aber können nicht leben, wenn sie nicht vom Haupte aus Lebenskraft erhalten. Diejenigen Schriften nun, welche die Wahrheit nicht ohne beigemischten Irrthum geben, sind nicht werth göttlich genannt zu werden. Dagegen wird allein mit Recht die Schrift die göttliche genannt, welche, vom Geiste Gottes eingegeben, den Menschen göttlich macht, indem sie ihn durch allerlei Unterricht in der Erkenntniß und Antriebe zur Liebe Gottes zu dessen Ebenbilde zurückführt. In ihr sind alle Lehren Wahrheit, alle Gebote Heiligkeit, alle Verheißungen Seligkeit. Denn Gott ist wahrhaft ohne Trug, heilig ohne Sünde, selig ohne Leid."

53) Didasc. L. IV. c. 1. „In den Schriften der Heiden wird viel von dem ewigen Wesen Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele, von den ewigen Belohnungen des Guten und Strafen des Bösen auf eine sehr ansprechende Weise abgehandelt. Und doch hält Jedermann ohne Bedenken diese Schriften des Namens von göttlichen für unwürdig. Wenn wir dagegen die Bücher des A. und N. T. der Reihe nach durchgehen, so finden wir da fast den ganzen Kreis der Ver=

philologische Richtung seiner Zeit[54]), und einseitiges ungeistliches, unpraktisches Studium der weltlichen Wissenschaften überhaupt[55]). Die Unterordnung aller weltlichen Wis-

hältnisse dieses zeitlichen Lebens abgehandelt, selten aber etwas von der Süßigkeit der ewigen Güter und den Freuden des ewigen Lebens recht mit Fleiß beschrieben. Und doch pflegt der katholische Glaube diese Schriften göttlich zu nennen. Die Schriften der Heiden glänzen mit schöner Rede nur von außen, sie sind wie eine übertünchte Lehmwand. Wenn sie auch einmal den Schein der Wahrheit für sich haben, so ist doch immer Unwahres darunter, sie verdecken gleichsam nur den Koth des Irrthums mit aufgetragener Farbe. Dagegen läßt sich die göttliche Schrift am besten mit einer Honigscheibe vergleichen. Sie erscheint wegen der Einfachheit ihrer Rede zwar trocken von außen, inwendig aber ist sie voller Süßigkeit." — Die heidnischen Philosophen heißen an einer Stelle de arca morali L. IV. c. 6. geradezu Verworfene, weil sie die Werke der Schöpfung mehr lieben, als die der Erlösung; nur nach den Freuden dieses Lebens, nicht nach den zukünftigen streben, und durch ihr vieles Grübeln über die Natur der Dinge in ihren Gedanken irre geworden sind: dagegen die Auserwählten, die christlichen Philosophen, durch anhaltendes Nachdenken über die Werke der Erlösung alles leere und eitle Wesen von ihren Gedanken entfernen. — Jedoch schwankte Hugo auch bisweilen. Einmal, wo er Abälards mildere Ansicht ausdrücklich anführt Quaestion. in epist. Pauli ad Rom. T. I. fol. 268 — 269. sagt er: er könne diese zwar nicht ganz theilen, wolle aber doch nicht läugnen, daß die heidnischen Philosophen Vieles in Bezug auf den Schöpfer, seine Einheit und Dreieinigkeit durch die göttliche Gnade erkannt, daß auch sie in gewissem Sinne die Liebe besessen, und Gott durch ihr Leben mögen gepriesen haben, obgleich — hier sucht er nun das gesunde Gefühl dialektisch mit der kirchlichen Orthodoxie zu vereinigen. — wegen der Erbsünde das Alles zum Heile noch nicht vollkommen ausreichte.

54) De arca morali L. IV. c. 8. Nachdem er von der Weltliebe überhaupt gesprochen: — „der übrigen weltlich gesinnten gar nicht zu gedenken, wie viel sehen wir nur allein gelehrte Leute (literatos), die Christen heißen wollen, die mit den übrigen Gläubigen die Kirchen besuchen und an den Sacramenten Christi Theil nehmen, die in ihrem Herzen aber öfter an den Saturn und Jupiter, Herkules und Mars, Pollux und Kastor, Sokrates, Plato und Aristoteles, als an Christum und die Heiligen denken. Sie lieben das eitle Geschwätz der Dichter, und um die Wahrheit der heiligen Schriften

senschaften unter die Theologie bestimmt er noch näher dahin, daß sie insbesondere der Schrifterklärung dienen sollen. So ist die Grammatik, Rhetorik und Dialektik zur Auffindung

kümmern sie sich entweder gar nicht, oder verspotten und verlästern sie gar. Sie mögen zusehen, was es ihnen hilft, äußerlich in die Kirche gehen und innerlich im Herzen den Glauben verläugnen. Ich kündige ihnen an, daß sie einst in die Gemeinschaft derer kommen werden, an denen sie itzt schon mit ganzer Seele hängen, und daß sie in dem Maaße an ihrer Strafe Theil haben werden, als sie hier Gefallen an ihrer Lebensweise finden. Was hilft es ihnen den Glauben zu haben, wenn sie nicht im Glauben leben, — ein gutes Schiff zu haben, wenn sie nicht sowohl Schiffbruch leiden, als vielmehr recht mit Fleiß herbeiführen."

55) De vanitate mundi L. I. T. II. fol. 168. col. 3. sq. Hugo unterredet sich hier mit einem Schüler. Sie haben sich beide im Geist auf eine hohe Warte gestellt, von welcher sie gleichsam das ganze große Schauspiel der Welt und ihres Treibens übersehen können; und nachdem der Lehrer dem Schüler mehrere Arten der weltlichen Dinge in ihrer Eitelkeit gezeigt hat, läßt er ihn zuletzt seinen Blick auf eine Schule richten, und fragt ihn, was er da sehe. D. Schül. Ich sehe eine große Menge Menschen verschiedenen Alters, Knaben, Jünglinge, Männer, Greise verschiedene Studien treiben. Einige lernen die noch ungeübte Zunge zu neuer, ungewohnter Rede zwingen. Andere horchen auf Beugungen, Zusammensetzungen und Ableitungen von Wörtern, die sie dann durch öfteres gegenseitiges Hersagen ihrem Gedächtniß einprägen. Einige ferner schreiben mit Griffeln; andere malen Figuren von vielerlei Art und verschiedener Farbe mit geschickter Hand auf Pergament. Noch andere disputiren gegen einander mit großem Eifer und Feuer, wie es scheint, über sehr wichtige Dinge (eine Ironie auf die oft so nichtswürdigen Schuldisputationen in dieser Zeit). Auch sehe ich einige rechnen. Andere schlagen auf eine über Holz gespannte Saite und bringen dadurch verschiedene Töne und Melodien hervor. Andere setzen die Verhältnisse von mathematischen Figuren auseinander. Andere beschreiben mit gewissen Instrumenten den Lauf und Stand der Gestirne und die verschiedenen Wendungen des Himmels. Noch andere endlich beschäftigen sich mit der Natur der Kräuter, mit den Zuständen des menschlichen Körpers — überhaupt mit den Eigenschaften und Kräften aller Dinge. Bei allen diesen aber bemerke ich zwar nicht einerlei Lernweise, aber doch einerlei Lernbegierde, und diese — soll ichs nennen Ruhe voller Arbeit, oder Arbeit voller Ruhe — scheint mir allen andern menschlichen Beschäftigungen vorgezogen werden zu

des historischen, die Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und Physik zur Auffindung des allegorischen und tropologischen oder moralischen Sinnes der Schrift nöthig [56]).

---

müssen. Denn diese Studien haben nichts Vergängliches, nichts Hinfälliges; sie schmücken vielmehr die Seele mit der ewigen Zierde der Wissenschaft, und lassen tief in ihr den unaustilgbaren Keim derselben wurzeln. Der Lehrer. Ja wenn nur diese Leute über ihrer großen Anstrengung die Natur der Dinge zu erforschen nicht zu oft ihren und der ganzen Natur Schöpfer erkennen zu lernen vernachlässigten. Gleich als ob ohne Gott die Wahrheit gefunden werden könnte. Solches Studiren ist nicht nur ganz nutzlos, erleuchtet nicht nur nicht die Seele zur Erkenntniß der Wahrheit, sondern macht sie sogar gegen die Wahrheit ganz blind. Es reißt das Herz des Menschen gleichsam aus sich heraus, daß es auf fremde, unwesentliche Dinge seine Aufmerksamkeit richtet, und die Erkenntniß seiner selbst vergißt. Was hilft es dem Menschen, wenn er das Wesen aller Dinge genau erforscht und völlig begriffen hat, und doch noch nicht überlegt, woher er gekommen und wohin er einst gehen werde. Denn was ist dieses zeitliche Leben anders, als eine Reise? — wir gehen durch diese Welt nur hindurch, und sehen Alles, was in ihr ist, nur von der Seite liegen. Sollen wir nun, wenn uns hier irgend etwas Neues, Merkwürdiges aufstößt, dabei immerwährend stehen bleiben, oder gar unsern Weg darum ganz verlassen? Das thun aber die, die du dort siehst, sie haben wie thörigte Reisende das Ziel ihrer Reise außer Acht gelassen, und sich zur Untersuchung von Neuigkeiten am Wege hingesetzt. Schon sind sie durch die Dauer und Gewohnheit ihres Geschäfts sich selbst so entfremdet worden, daß sie gar nicht einmal mehr wissen, daß sie unterwegs sind, noch weniger nach dem Ziel ihrer Reise, nach der Heimath verlangen. Der Schüler. Wenn das so ist, so muß ich diese Leute, deren ganzes Leben in einer so großen Selbsttäuschung befangen ist, für unglücklicher als alle übrigen halten. Der Lehrer. Daß es so ist, zeigt dir ihr Leben und ihr Tod; ihr Leben, welches das schändlichste ist, und ihr Tod, welcher der unseligste ist, indem sie, die in diesem Leben den Weg der Tugend nicht gehen wollten, auch keine Hoffnung des ewigen Heils haben. Ihren Sinn verkündigt ihr ganzer schlüpfriger, loser Wandel, ja schon ihr unanständiger Gang. Der Schüler. Ich sehe klar, daß auch dieß eitel — eitler als Alles ist."

56) Er führt dieß aus in der Einleitung zu seinem Werke de sacramentis c. 5—6. Er sagt hier: „Omnes artes naturales divinae scientiae famulantur: et inferior sapientia, recte ordinata, ad

Hugo war also wenigstens nicht einer von den gewöhnlichen Schreiern gegen die Wissenschaften, welche dieselben meist nur darum verdächtigten, weil sie selbst sie nicht kannten und verstanden; sondern eben weil er sie genau kannte, würdigte er sie um Vieles besser. Dieß kann jedoch freilich nur von den Wissenschaften gelten, welche in dieser Zeit wirklich getrieben werden konnten. Eine tiefere Kenntniß der alten griechischen, der Platonischen und Aristotelischen Philosophie dürfen wir ihm schon wegen des im Abendlande noch immer herrschenden Quellenmangels, und wenn man auch die Quellen gehabt hätte, wegen des fast allgemeinen Mangels an griechischen Sprachkenntnissen nicht zutrauen. Was man von jener Philosophie wußte, war doch meist nur spärlich aus secundären Quellen geschöpft, aus fragmentarischen Uebersetzungen, und, besonders für Aristoteles, aus dürftigen Auszügen und Commentaren, endlich aus den Kirchenschriftstellern. Selbst Abälard gesteht dieß von sich [57]).

superiorem conducit.“ Der Gedanke war übrigens keineswegs neu, sondern z. B. schon von Augustin de doctrina christiana L. II. ausgesprochen. Dann war er aber noch besonders durch die ganze Stellung der Kirche und Theologie in dieser Zeit gegeben. Diese waren Hauptzweck; alles Andere konnte daher nur als Mittel dienen. Nur von dieser Seite, als Mittel zur Bildung der Geistlichen, für exegetische und apologetische Zwecke, konnten überhaupt die Wissenschaften nach den Zeiten der Barbarei wieder Eingang finden. (Daher man auch lange nur die niederen des trivium und quadrivium trieb, und erst allmählig anfing, auch die eigentliche Philosophie in den Kreis der Studien hineinzuziehen.) Jener Gedanke findet sich daher schon längst bei Allen, die nur nicht gegen die Wissenschaften waren. Schon das Concilium Cabilonense im J. 813 fixirte dieß cap. 6. ausdrücklich, und im 12ten Jahrhundert mußte sich zuletzt selbst Abälard dazu bequemen, vgl. schon seine introductio ad theologiam, prolog. Bei Hugo hat jedoch der Gedanke wegen der ernstlichen, festen Meinung, und der bestimmten Anwendung fürs ganze System einen eigenthümlichen Werth.

57) Abaelardus theologia christiana L. II. p. 1202. in Martene Thesaur. nov. Anecdot. T. V. „Quae superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quae nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi.“

Der einzige treffliche Johann von Salisbury hatte viel im Original gelesen; fand aber vor der Hand keine Nachfolger. Auch Hugo ging hier den gemeinen Weg. Er verstand — und dieß ist sogar eine Seltenheit in dieser Zeit — nur etwas mehr als die ersten Anfangsgründe der griechischen Sprache [58]); daher seine Kenntniß der alten Philosphie nicht minder aus jenen secundären Quellen geschöpft ist. Den Aristoteles nennt er nur selten; seine Metaphysik und Physik kennt er noch gar nicht; die wenigen aristotelischen Meinungen, die unter dem Namen von Philosophie etwa vorkommen, sind meist nur durch Boethius, den er sehr stark braucht, aus Aristoteles logischen Schriften genommen. Auch die Araber sind ihm noch unbekannt [59]). Mehr noch weiß er von Plato, aber eben so mittelbar. Freilich philosophirt er in der Theologie viel nach Plato und Aristoteles, aber dann natürlich nur unbewußt, durch die Kirchenlehrer, denn jene Namen wollte er ja in der christlichen Theologie kaum genannt wissen. Das Ganze seiner philosophischen und theologischen Speculation war überhaupt ein Combinismus neuplatonischer und aristotelischer Philosophie, wie derselbe nach Augustin, Boethius, Cassiodorus und Erigena, welche die heidnische Lehre nun schon bereits christianisirt hatten, itzt allgemein herrschend war (bei Einzelnen überwog zwar auch itzt schon Aristoteles; meist gab er aber doch nur die Form, Plato, insbesondere der neuplatonische Dionysius Areopagita, die Materie). Jedoch ist zu bemerken, daß dieser Combinismus bei Hugo durch seine Verbindung der Mystik und

58) Bisweilen kommen allerdings sehr griechisch=gelehrt scheinende Dinge bei ihm vor. Dieß sind aber, wie gewöhnlich, nur Reminiscenzen aus lateinischen Kirchenvätern. Auch wird man oft schnell wieder durch irgend eine sonderbare Etymologie, die nur nach dem Wortklange gemacht ist, oder durch eine Vermengung des Griechischen und Lateinischen aus der Täuschung gerissen.

59) Zwar citirt er einmal eine Stelle aus dem Avicenna T. I. fol. 132; diese kann aber leicht aus einer secundären Quelle sein, da sie besonders apologetischen Inhalts ist.

Dialektik noch einen eigenthümlichen Inhalt erhielt, und daß bei ihm auch durch ein ganz vorzüglich enges Anschließen an Dionysius Areopagita und Augustin das platonische Element noch entschiedener, als bei den übrigen Scholastikern, überwog. Von hier nun allerdings meist ausgehend, überläßt er sich aber doch auch bisweilen ganz seinem Geiste, jener Reflexion über das innere Leben, die wir schon bezeichneten, und philosophirt oft dann gerade am besten, entwickelt namentlich einen reichen Schatz trefflicher psychologischer Bemerkungen: wie er denn überhaupt wohl eben durch die Gewohnheit jener Reflexion eine gewisse besondere Neigung hatte, Alles an Psychologie anzuknüpfen, auf sie zu gründen: sein Grundsatz war: „die Seele erkennt nichts recht, wenn sie sich selbst nicht recht erkennt. Wenn sie aber sich selbst genau beobachten und kennen gelernt hat, dann kann sie auch kein Schein, keine Vorspiegelung der Wahrheit an andern Dingen täuschen [60]).“ Und auch von dieser Seite her kommt viel gesundes Leben in seine Schriften. — Die übrige classische Literatur anlangend, so hatte er eben auch wegen griechischen Sprachmangels nur die Römer gelesen; aber freilich vornehmlich die alten, nicht nur, wie es in dieser Zeit des verdorbenen Geschmackes bei der gemeinen Classe der Gelehrten gewöhnlich war, die Schriftsteller der späteren Latinität. Er citirt den Cicero, Horaz, Virgil, Quintilian fleißig, und zwar so, daß man die eigne Lectüre erkennt, nicht die Vermittelung durch die Kirchenväter. Eben dafür spricht auch sein Latein, das mit zu dem Besten gehört, was wir aus dieser Zeit haben [61]), und bisweilen sogar nahe an den classischen Ton reicht. Die übrigen weltlichen Wissenschaften waren auch nicht von gro-

60) De arrha animae T. II. fol. 143. col. 1, „Oculus tuus nihil bene videt, si se ipsum non videat. Nam cum ad se ipsum contemplandum bene perspicuus est, nulla eum foris peregrina similitudo, vel adumbrata veritatis imaginatio fallere potest.“

61) Wir meinen besonders Abälards und Johanns von Salisbury Schreibart.

ßem Umfange, namentlich die realen. Hugo hatte sie aber doch, so weit sie eben gingen, ganz in der Gewalt; ein Vorzug, der ihm unter allen Theologen seiner Zeit allein zukommen dürfte, und dessen Wichtigkeit wir noch besonders hervorheben werden.

Die eigentliche Quelle der Theologie dieser Zeit waren nun aber die kirchliche Tradition, die Kirchenväter und die Schrift. Daß aus diesen geschöpft werden müsse, darin stimmten im Allgemeinen Alle überein. Dennoch aber schieden sich wieder die Parteien in der Art des Gebrauchs. Auf der größeren Masse lastete das Joch der Kirchenauctorität und die Macht der Gewohnheit. Als ein heiliges Erbstück hatte diese Zeit die alte patristische Bildung durch die Kirche überkommen; roh und ungebildet wie sie zuerst war, hatte sie sich allmählig durch die Hierarchie, die frommen Eifer und böse Herrscherkunst geschickt zu verbinden wußte, gewöhnen lassen, das Ganze als fertige, unveränderliche Wahrheit anzusehen, und noch immer konnte sich die gemeine Mehrheit nicht aus dem dumpfen, gewohnheitsmäßigen Treiben zu freierer Thätigkeit erheben. Was lehrt die Kirche? was lehren die Väter? waren die immer wiederkehrenden Fragen; blinde Hingabe an den fremden Gedanken, ohne alle eigne, selbstkräftige That, und dazu jenes unberufene, thörigte Aufhalten alles freieren Lebens — ein trauriges, widerwärtiges Bild, diese Positiven, Gewohnheitslehrer, das gröbste Mißverständniß der Geschichte, Offenbarung und Kirche. Sie zeigten zwar auch bisweilen Kraft im Streite mit Andersdenkenden; aber dieß war die Kraft des Todes und der Verwesung. Von dieser trägen Masse sahen wir allerdings schon sich unterscheiden die Mystiker und Scholastiker, die doch einigermaßen das Vorliegende sich selbst wirklich zu gestalten suchten, jene auf dem Wege der innern Erfahrung, diese durch Dialektik. Aber auch bei den meisten von ihnen regte sich der Geist nur mit gebundenen Flügeln, schleppte die Fessel der Gewohnheit nach. Diese war jener sogenannte Glaube, nämlich der traditionale Kirchen-

glaube, von dem sie bei ihren Speculationen oder Contemplationen ausgehen, von dem sie sich nie entfernen wollten — ob sie dieß gleich zum Glück nicht einmal streng halten konnten. Nur eine Richtung, die sich schon früher durch mehrere Glieder hindurchgebildet hatte, und zuletzt in Abälard auslief, rüttelte kräftiger am Kerker und durchbrach ihn öfter. Mit freiem Geiste verwarf sie jene leidende Hingabe, wollte erst prüfen und dann glauben, sie verlangte eignes, selbständiges Schaffen der Ueberzeugung, ohne doch geradezu mit der Kirchenlehre brechen zu wollen, die sich aber freilich unter ihren Händen fast durchgängig anders gestaltete. — Ein Hauptfehler aber bei allen diesen Richtungen, auch die letztere nicht ausgenommen, war die Vernachlässigung der Schrift. Am meisten ging man doch immer nur auf die Kirchenväter ein, die man als die authentischen Ausleger der Schrift betrachtete; wie denn diese Zeit überhaupt einen besondern Reiz hatte zu allem Abgeleiteten, Getrübten, Matten: die vorherrschende Lectüre der späteren schwülstigen, bombastischen Römer in der profanen Litteratur, entsprach ganz der der Kirchenväter in der Theologie. Nur einige Mystiker und populär-praktische Theologen führte das Herz, die Innigkeit und die Einfalt wieder mehr zur Schrift zurück. Wie stand nun Hugo zu diesen Allen? — Ein vollkommen Freies, Durchgebildetes finden wir auch hier bei ihm nicht: aber er ahnete doch das Richtige, und steht wiederum in gewissem Sinne vermittelnd zwischen den verschiedenen Interessen. Er wollte die Kirchenlehre weder offen noch versteckt wirklich bestreiten; Revolution war überhaupt nie in seinem Sinne. Vielmehr hielt er die Tradition und die Väter ungemein hoch, stellte sie bisweilen ganz in eine Reihe mit der Schrift, nannte sie zusammen mit dieser göttlich, und verlangte unbedingte Unterwerfung und Glauben an sie, vor aller Prüfung. „Das neue Testament," sagt er, „zerfällt in drei Classen. Die erste enthält die Evangelien; die zweite die apostolischen Briefe, Apocalypse und Apostelgeschichte; die dritte die Decretalen oder Canonen und die

Schriften der heiligen und gelehrten Väter, des Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Ambrosius, Isidorus, Origenes, Beda und vieler anderen Rechtgläubigen, deren so unendlich viele sind, daß man sie kaum zählen kann. Das zeigt aber, wie heiß ihre Liebe zum christlichen Glauben gewesen, da sie zur Bestätigung desselben so viele und große Werke der Nachwelt überliefert haben. Und das muß auch unsere Trägheit beschämen, die wir nicht einmal Alles zu lesen vermögen was jene haben schreiben können. In den Classen der heiligen Schriftsteller beider Testamente zeigt sich aber eine gewisse schöne Gleichmäßigkeit, indem eben so, wie nach dem Gesetz die Propheten, und nach den Propheten die Hagiographa, so nach den Evangelien die Apostel und nach den Aposteln die Kirchenlehrer folgen. Und durch eine wunderbare göttliche Veranstaltung ist es geschehen, daß alle einzelne die Wahrheit vollständig enthalten, und doch keine Schrift überflüssig ist [62]. Alles was durch deutliche Zeugnisse der göttlichen Schriften, d. h. derjenigen, die in der Kirche für canonisch gelten, bestätigt wird, muß unbedingt geglaubt werden. Anderen Zeugnissen kann man nach Gutdünken Glauben beimessen oder versagen, je nachdem man ihnen Glaubwürdigkeit zuschreibt oder nicht [63]."

---

62) Didasc. L. IV. c. 2. „Et mira quadam divinae dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit."

63) De sacramentis L. II. P. XVIII. c. 17. „Si — divinarum scripturarum, earum scilicet, quae canonicae in ecclesia nominantur, perspicua firmatur auctoritate, sine ulla dubitatione credendum est. Aliis vero testibus vel testimoniis, quibus aliquid credendum esse suadetur, tibi credere vel non credere licet, quantum momenti (me ea admonenti kann nur Druckfehler sein) ad faciendam fidem vel habere vel non habere perpenderis." Wenn nämlich Hugo hier unter den göttlichen, canonischen Schriften nicht auch zugleich die Kirchenväter begriffe, so würde er durch den letzten Satz den Glauben an die Auctorität derselben völlig frei geben, was ihm nicht beikommen konnte. Didasc. L. V. c. 6 u. 7.

Und er entfernte sich auch in der Anwendung im Großen und Ganzen der stehenden Lehrsätze nicht von der kirchlichen Auctorität. Aber Hugo war dennoch innerlich frei, d. h. es hatte sich in und aus ihm selbst heraus ein neues, eignes Leben gestaltet. Ein solcher Geist war einer niedrigen, gemeinen Sclaverei nicht fähig, konnte sich nicht an den Buchstaben der Kirchenlehre verkaufen, er mußte für die einzelne Praxis mit den Kirchenvätern seinen eignen Weg gehen. Fast wider seinen Willen also, und ihm gleichsam unbewußt, gewinnt das Alte unter seinen Händen ein neues, eigenthümliches Gepräge. Viele wirklich neue Lehrsätze hat er — dieß müssen wir ausdrücklich bemerken — gar nicht erfunden. Aber der Geist, die Kraft und der Ton, die durch Alles gehen was er in sich aufgenommen hat, die sind ihm eigen. Daß damit freilich doch auch bisweilen, ja vielleicht in den meisten Fällen, die Lehre selbst, bei stehenbleibenden äußeren Formen, im Wesentlichen eine andere Bedeutung erhält, läßt sich erwarten. In einzelnen Punkten, die nicht gerade in die Mitte der Kirchenlehre treffen, weicht er auch wohl ohne weitere Rücksichten ab. In diesem Sinne ist dann auch sein Verhältniß zu einzelnen Kirchenvätern zu verstehen, namentlich zu seinen beiden Lieblingen, dem Augustin und Gregor: der dialektisch-mystische Augustin für das Gesammtgebiet der Theologie (daher auch der alter Augustinus); Gregor insbesondere für die Mystik und Ascetik. Von jenem sagt er, daß er alle übrigen an Geist und Wissenschaft übertroffen habe[64]); von diesem, daß man seine Schriften für die Bildung des Herzens und Lebens vor allen anderen lesen müsse; ihm selbst wenigstens seien sie überaus schmackhaft, und voll Sehnsucht nach dem ewigen Leben erschienen[65]).

---

geht „divina lectio" ebenfalls auf Schrift und Kirchenväter zugleich; u. a. m.

64) Didasc. L. IV. c. 14. „Omnium studia Augustinus ingenio et scientia sua vicit."

65) Didasc. L. V. c. 7. „Inter quae (nämlich Schriften moralischen Inhalts) beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda exi-

Doch aber läßt er sich von keinem von beiden beherrschen [65]). So kam er denn aber im Grunde auf dasselbe hinaus, was Abälard mit seiner Schule verfolgte. Auch er gab gewissermaßen eine Kritik der Kirchenlehre; aber nur auf anderem Wege, von einer anderen Seite. Daß man ihn aber bei solcher Weise von Seiten der kirchlichen Lehraufsicht, die obenein durch Abälards und Anderer freiere Versuche noch ängstlicher geworden war, dennoch so ruhig gehen ließ, kam wohl theils daher, weil er sich im Allgemeinen wirklich so oft und nachdrücklich für die Kirchenauctorität erklärte, und sich selbst täuschend auch wohl glaubte nicht von derselben abzuweichen, theils von seiner Freundschaft mit dem heiligen Bernhard, durch die er der Hierarchie entschieden empfohlen war, theils und am meisten von seiner in der Regel milden, bescheidenen Art seine Ansicht auszusprechen, mit der er nicht leicht, wie Abälard durch sein entgegengesetztes Verfahren, die Eitelkeit und den Ehrgeiz eines Orthodoxen reizte. Und dieß war vielleicht in dieser Zeit für einen eigenthümlichen Geist die einzige Weise, wie er gegen gewaltsame Eingriffe gedeckt sein konnte; hier aber besonders für die stille und sichere Begründung der Richtung von St. Victor überaus heilsam.

Ein Funke freien Geistes also lebte in Hugo, gebunden zwar noch, noch nicht zur hellen Flamme aufschlagend, aber doch innerlich durchglühend und erwärmend, seiner ganzen Erscheinung eine gewisse höhere Kraft und Gesund-

---

stimo; quae quia mihi prae ceteris dulcia, et aeternae vitae amore plena visa sunt, nolo silentio praeterire." Dieses schöne, bescheidene Lob durfte er übrigens wohl seinem Gregor geben.

66) Das Nähere gilt vorzugsweise vom scholastischen System, siehe daher unten. Außer dem Bereiche der kirchlichen Dogmatik, in ascetischen, contemplativen Schriften rc., war dem Hugo das Nachtreten (das man insgemein auch hier nicht scheute) besonders zuwider. Er erklärt, daß er hier „bei weitem öfter das zu Schreibende erfinde, als das schon Erfundene schreibe." Vgl. de arca morali L. III. c. 15.

heit mittheilend. Denn nur wo Freiheit ist, da ist Geist und Leben.

Aber auch nur „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Denn diese edlere und schönere Gestaltung seiner Theologie wäre ihm nicht gelungen, wenn er sich nicht näher an die Schrift angeschlossen hätte. Die Gründe dieses Anschließens sind aus dem Vorigen klar. Sein einfaches, klares, gerades Wesen, sein tiefes inniges Gefühl, besonders auch sein gesunder praktischer Sinn, fand natürlich mehr Anknüpfung in der Schrift, als bei den schon zum Theil sehr gemodelten Vätern. Wie innig er die Schrift ergriff, zeigt schon das Lob das er ihr im Verhältniß zu den Heiden gab [siehe oben]. Er ermahnt dringend zum fleißigen und genauen Bibelstudium. Er schrieb mehrere Anweisungen dazu (eine Seltenheit in dieser Zeit). Seine Commentare füllen fast den ganzen ersten Folioband seiner Werke. Er braucht die Schrift in seinen scholastischen und mystischen Schriften vorherrschend, und in der Gewandheit in Anführung passender Bibelstellen steht er vielleicht dem h. Bernhard nicht nach. Freilich hängt bei dem Allen der Gewinn von der besseren oder schlechteren exegetischen Methode ab. Nun war bei den Meisten, bei aller Verehrung und Kenntniß der Schrift, doch die Kirchenauctorität und die Allegorie das Gift der gesunden Auslegung (z. B. bei Bernhard), und auch Hugo ist angesteckt. Aber wir wissen, wie viel milder die Kirchenauctorität bei ihm zu nehmen; dasselbe gilt von der Allegorie. Ueberhaupt drang auch in seine exegetische Methode sein ganzer Geist ein, mithin allseitig verbindend, die Extreme mäßigend. Die Vortheile der Vereinigung von Dialektik und Mystik zeigten sich auch hier. Wo gefühlvolle und reflectirende Auffassung im Bunde gehen, da muß sich ein besseres Resultat ergeben. Daher bei Hugo bisweilen, besonders in dogmatischen Untersuchungen, eine auffallende Richtigkeit und Natürlichkeit der Erklärung biblischer Stellen, helle Blitze des Eindringens in den Geist der Verfasser, weil ihm das ganze Geistesleben derselben aufging durch das seinige.

Endlich, die gelehrte Theologie dieser Zeit war, in ihrer Einseitigkeit selbst vom Leben losgerissen, eben darum auch nicht sehr geeignet dem Leben wiederum zu dienen. Von den hohen Gipfeln, auf denen sich die einseitige Scholastik und Mystik bewegten, war der Weg zu weit herab auf den engen Begriff und das beschränkte Bedürfniß der niederen Volksclasse. Das feine Gewebe ihrer Spitzfindigkeiten konnte fast gar nicht auf klaren, einfachen Ausdruck gebracht werden. Den Beweis davon giebt vor Allem die Ausscheidung jener einseitigen populären Richtung, die wiederum alle eigentlich gelehrte Theologie, als an sich schädlich, verwarf. Hugo's Theologie nun war zwar auch wesentlich eine gelehrte, wissenschaftliche; allein sie konnte doch leicht in populäre Form gekleidet werden, enthielt die Bedingungen dazu, ja sie zeigte sogar theilweise eine wirkliche Tendenz zur Popularität. Schon die Verbindung der Scholastik und Mystik führte, durch gegenseitige Mäßigung beider, auf das Einfachere, Natürlichere zurück, auf die wirklichen, festen Punkte, in denen jedes Gemüth heimisch sein kann. Eben dahin ging auch Hugo's inniger praktischer Sinn und sein näheres Anschließen an die Schrift. Und wirklich sind auch einige seiner Schriften schon sehr im niederen Tone gehalten, scheinen zum Theil ein populäres Verständniß bezweckt zu haben [67]). Ja bisweilen nimmt er sogar mitten in der gelehrten Entwickelung eine populäre Wendung durch Versinnlichung, Paränese u. a. Daß es ihm wenigstens nicht darum zu thun war, dem Volke tiefe wissenschaftliche Erörterungen aufzudrängen, sondern daß er dessen Bedürfniß einer einfachen, innigkräftigen Erkenntniß verstand, erhellt aus folgender Stelle über den zur Seligkeit nothwendigen Glauben: „Man sagt, der sei kein Gläubiger, der einen von dem allgemein anerkannten etwas verschiedenen Glauben hat, weil er die reine Wahr-

---

67) Vgl. von den dogmatischen den dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae: de tribus diebus; von den contemplativen de arrha animae: de arca morali.

heit nicht begreifen kann, oder der nicht Alles glaubt, weil er aus Unwissenheit das Ganze nicht umfassen kann. Wer das sagt, der setzt das Seligmachende des Glaubens mehr in die Masse der Erkenntniß, als in die Größe der Glaubensinnigkeit; da doch die göttliche Liebe nicht darauf sieht, mit wie viel Erkenntniß man glaubt, sondern mit welcher Innigkeit man das liebt, was man glaubt. Dieß erwähnen wir darum, weil wir gewisse unbesonnene, rücksichtslose Leute kennen, die das Maaß der menschlichen Kraft überhaupt nicht erwägen, weil sie nicht auf das ihrer eignen Kraft achten, oder wenn sie darauf achten, in die noch größere Thorheit verfallen, daß sie glauben alle anderen Menschen müssen in den Dingen, darin sie selbst etwas mehr als gewöhnlich empfangen zu haben meinen, dasselbe wie sie leisten. Sie behaupten, es könne einer durchaus nicht ein Gläubiger genannt werden, der nicht eine Menge großer und tiefer Glaubensgeheimnisse kenne, gewisse feine Schulbestimmungen über die Hoheit des Schöpfers und die Niedrigkeit des Erlösers, und die heilige Geschichte nach allen Einzelnheiten inne habe. Sogar eine Entwickelung des göttlichen Wesens, und eine feine Unterscheidung des Sinnlichen und Uebersinnlichen wollen sie denen beigebracht wissen, die oft zu schwach und unbeholfen sind, das was sie vor Augen haben zu begreifen. Wir dagegen wollen in dieser Sache dem rechten Glauben und der Wahrheit gemäßer, und dem Heile der Seelen förderlicher feststellen, daß das Maaß der Erkenntniß im Glauben bei den verschiedenen Individuen verschieden sein, daß aber doch dabei immer ein und derselbe seligmachende Herzensglaube, der sich an wenige Hauptpunkte anschließt, statt finden könne [68])."

So war also dem Hugo das Ideal einer harmonischen Geistesbildung aufgegangen, er strebte es an, suchte es unter den Formen seiner Zeit zu realisiren. Wie viel aber bewußt oder unbewußt, läßt sich schwer ausmachen. Wir

---

68) De sacramentis L. I. P. X. c. 6.

dürfen ihm wenigstens des Bewußten nicht zu viel unterschieben: das Meiste scheint bei ihm doch noch mehr nur in der Ahnung gelebt zu haben — wenn wir so sagen dürfen — in einem gewissen Instincte. Die Sache selbst aber wird sich bald weiter unzweifelhaft kund geben. Diese Richtung stieß nicht leicht etwas in der Zeit Gegebenes rein von sich ab, suchte sich mit Allem möglichst zu befreunden, viele edlere Blüthen in einen Kranz zu sammeln. Es war eine Art Eklekticismus; aber nicht ein bloß äußerlicher, sondern ein von innen heraus gehender, in einer inneren, tieferen Eigenthümlichkeit wurzelnder. Daher waren die einzelnen Bestandtheile auch nicht bloß äußerlich lose verknüpft, sondern sie wurden durch den Geist innerlich organisch zusammengehalten. Ist aber dennoch Manches mit aufgenommen, was sich nicht wohl fügt; enthält das System Lücken, Widersprüche; Klarheit und Freisinn bisweilen nahe gepaart mit Vorurtheil und Engherzigkeit: so ist dieß nicht zu verwundern, da diese Gestaltung der Theologie doch nur der erste Versuch in dieser Art war, und überdem den Hugo gewiß auch sein kurzes Leben hinderte, seine Prinzipien nach allen ihren Consequenzen hin vollkommen auszudenken. Ueber die leidenschaftliche Zerrissenheit aber und die polemische Wuth der theologischen Parteien seiner Zeit mußte sich ein solcher Geist wohl erheben, da er die Streitsache aus ganz anderen, höheren Gesichtspunkten betrachtete, als die befangenen Parteien selbst. Seine Polemik ist (einzelne gereizte Stellen abgerechnet, die ihre Erklärung mehr in temperamentlicher Disposition finden) meist besonnen und mild, meist die klare, freie eines selbstbewußten Geistes; sie kommt von einer ganz anderen Seite her, als von eingebildeter Rechtgläubigkeit und hierarchischer Kirchenwacht.

5.

Hieraus läßt sich nun auch leicht Hugo's Verhältniß zu einzelnen bedeutenderen seiner Zeitgenossen, die eine bestimmte Richtung, oder doch eine wichtige Seite einer

solchen repräsentirten, ableiten; aber auch nur ableiten, schlußweise; denn der bestimmt gegebenen Data für diese Verhältnisse sind bei Hugo's stillem, beschränktem Leben nur sehr wenige. Wir versuchen hier eine kurze Parallele im Allgemeinen, um später das Besondere in einzelnen Andeutungen folgen zu lassen. Da Hugo wirklich so viel in sich verband, so sehen wir ihn fast zu Allen wenigstens in irgend einem befreundeten Verhältniß stehen.

Zu Hugo's Zeitgenossen im weiteren Sinne, der Einheit der neuen wissenschaftlichen Bildungsreihe nach, gehört schon Erigena, um so mehr, da dieser hochgebildete Geist in der That um ein paar Jahrhunderte zu früh lebte. Daß ihn Hugo gekannt, gelesen, auch benutzt, ist wohl nicht zu bezweifeln. Höchst wahrscheinlich meint er ihn, wenn er unter dem Namen Johann Scotus den vornehmsten Bearbeiter der natürlichen Theologie in damaliger Zeit aufführt[69]). Ferner, Hugo commentirte Erigena's

69) Die Stelle steht didasc. L. III. c. 2., wo Hugo die Erfinder und Fortbildner der natürlichen (weltlichen) Wissenschaften aufzählt. „Theologus, sagt er, apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro: et nostri temporis Joannes Scotus de decem cathegoriis in deum.“ Von allen Gelehrten gleiches Namens nun, die aus dieser Zeit angeführt werden (und es sind ihrer mehrere, vgl. Cave, Oudin, Fabricius) ist freilich keine Schrift unter dem genannten Titel bekannt. Soll aber doch ein Johann Scotus als Verfasser gewählt werden, so paßt keiner besser als Erigena: denn von den andern dürfte theils keiner von so viel Gewicht seyn, daß er als natürlicher Theolog hätte einzig genannt werden können, theils wäre gerade diese Anführung des Erigena, als des vornehmsten natürlichen Theologen, ganz im Geiste der Zeit, die dem Erigena das Prädicat der Christlichkeit noch immer nicht gern zuerkennen wollte. Das „nostri temporis“ ist keineswegs entgegen, da aus dem Vorhergehenden wie aus dem Folgenden („Physicam naturalem apud Graecos Thales reperit, apud Latinos Plinius descripsit“) erhellt, wie weit Hugo die Zeiträume stellt. — Sehr bedeutend muß ihm wenigstens sein genannter Johannes Scotus gewesen sein: denn er nennt weiter bei allen übrigen Wissenschaften und Künsten keinen einzigen Zeitgenossen.

Uebersetzung der himmlischen Hierarchie des Dionysius Areopagita: mußte ihn diese Beschäftigung nicht weiter führen? Und Richard, Hugo's nächster Freund und durchgängiger Nachfolger, zeigt in seinem System unverkennbar eine vertraute Bekanntschaft mit Erigena. Uebrigens wurde dieser, trotz seines Ketzergeruchs, schon häufiger gelesen, wie man besonders aus den Berengarischen Streitigkeiten und aus Abälards System sieht. Und gerade den Hugo mußte Erigena wegen seiner Verbindung der Mystik- und Dialektik besonders anziehen, eben so durch sein engeres Halten an Plato und besonders an dem neuplatonischen Dionysius Areopagita, als an Aristoteles. Dabei suchte ja doch auch Erigena sein System mit der Kirchenlehre, so sehr es ihr auch widerstrebte, in Einklang zu bringen. Der bestimmteste Anschließungspunkt scheint aber immer Erigena's kräftige Mystik gewesen zu sein. Denn seine Dialektik war dem Hugo doch wohl bisweilen zu kühn, behandelte namentlich oft die Kirchenväter zu geringschätzig. Ueberhaupt Erigena's reinere classische Speculation, die große, scharfe Gestalt seines Systems stand höher, als wohin Hugo reichen konnte. Dazu hatte er nicht Vorbereitung genug, war er zu kirchlich beschränkt: er konnte ihn nicht ganz fassen, wie dieß z. B. schon mehr dem Abälard gelang. Daher ist auch, was er etwa aus ihm hat, nur abgerissenes Glied, und meist in eine etwas niedrigere Sphäre heruntergedeutet. Vielleicht nahm er auch nur das, was ihm schon aus Augustin, Dionysius Areopagita und Boethius befreundet war. Hugo konnte dem Erigena, der übrigens auch weniger innig war, nie ganz trauen. Im Commentar zum Dionysius streift er, wie zu erwarten, noch am meisten an sein System. — Bei weitem näher stand ihm schon Anselm. Mit Anselm stand er eigentlich der Anlage nach auf ziemlich gleicher Linie; Tiefe, Schärfe und Gefühlsfülle verbunden: nur Bildung und Methode schieden beide noch von einander. Anselm hatte sich durch den Reiz der Neuheit, der in der dialektischen Methode lag, zu sehr in die strenge, kalte Schlußform hinein-

gewöhnt, als daß an seinen Erzeugnissen dann auch das Gefühl noch sehr hätte haften können. Die Glaubensinnigkeit, die ihn zu allen seinen Speculationen trieb, theilte sich diesen nur wenig mit. Sogar ein gewisser Zug von Mystik, der durch sein Leben geht, hatte fast keinen Theil an seiner Lehre. Hugo dagegen hatte es gleich von vorn herein gefunden, beide Elemente zur innigeren, durchgehenderen Einheit zu verschmelzen. In der ursprünglichen Verwandtschaft beider Geister aber, und dann besonders auch in Anselms strenger Kirchlichkeit bei seinen Speculationen, lag der Grund, warum sich Hugo entschieden an ihn anschloß, und in seinem dogmatischen Lehrsysteme vorzugsweise auf ihm weiter baute [siehe unten]. — Von mehreren Seiten hing er auch mit Othlo eng zusammen. Hugo war gewissermaßen Anselm und Othlo in einer Person. Othlos beschränktes, stillarbeitsames, klösterliches Leben, seine Einfalt und Innigkeit finden wir ganz bei Hugo wieder, nur aber daß Hugo noch einen höheren, freieren, mehr speculativen Geist besaß. Hugo setzt z. B. den Boethius sehr hoch, den Othlo gern herabsetzen möchte, weil er „ein Verehrer der Heiden war; den Lucân z. B. einen Vertrauten der wahren Philosophie nannte." Hugo hatte mehr philosophische Schule und Methode, die Othlo aus Frömmigkeit verschmähte. In Othlo war aber eine edlere antidialektische Richtung schon bestimmter hervorgetreten, gepaart mit Mystik und biblisch-praktischem Streben. Dieß war es nun auch, was Hugo vornehmlich suchte: schon als Deutscher stand ihm Othlo nahe: und so scheint dieser einen bestimmten und fortgehenden Einfluß auf seine Bildung gehabt zu haben — wie denn überhaupt der stille, fleißige Mönch wohl mehr auf sein Zeitalter wirkte, als es zu Tage liegt. Hugo nennt ihn zwar nie; aber eine Menge Anklänge aus Othlo verrathen den nahen Zusammenhang, als z. B. das besondere Interesse an der Theodicee und einer bestimmten Art der Behandlung derselben, die eigenthümliche Richtung auf Bibel und Hermeneutik, die ganze Manier des Polemisirens gegen die dialekti-

sche Zeitphilosophie; dann der schöne psychologisch-sittliche Geist und die fromme, zarte Aufmerksamkeit aufs innere Leben und den Gang desselben — wie wir das Alles in Othlo's Schriften, das Letztere besonders in seinen moralischen Sprüchen, finden. Selbst nach Othlo's klarer, einfacher Sprache scheint sich Hugo gebildet zu haben. Othlo's Mystik hatte jedoch durch eine besondere hypochondrische Beschränkheit seines Lebens noch viel Abergläubisches, ging öfter bis zu Visionen, Teufelsanfechtungen und göttlichen Eingebungen. Hugo, obgleich auch hier etwas verwandt, steht doch im Ganzen höher, klarer, freier. — Schwieriger ist das Verhältniß zu Bernhard. Beide Männer waren wirklich nahe Freunde, nahmen von einander Lehre an, wechselten Briefe in dieser Beziehung [70]). Nun kennt man aber Bernhards, bei allem seinen warmen, redlichen Eifer, doch auch sehr intoleranten, unwissenschaftlichen, abergläubischen und nicht nur antidialektischen, sondern wirklich antiphilosophischen Geist. Wie konnte ihm Hugo mit seiner entschiedenen Wissenschaftlichkeit, mit seiner Toleranz, die wohl selbst in gewissem Sinne die Heiden anerkannte, und mit seinem starken, oft sehr freien Philosophiren über die Kirchenlehre gefallen? — Jedoch war Bernhard bei der Leidenschaftlichkeit und Unklarheit seiner Orthodoxie in seinen Begünstigungen nicht immer ganz consequent, wie z. B. seine Fürsprache für den spitzfindigen Dialektiker Robert Pulleyn zeigt. Am wenigsten reizte ihn gewiß der milde, bescheidene Hugo, der in der Stille seines Klosters die Welt belehrte, und daher nicht gerade für nöthig fand, sich öffentlich und thätlich in die gangbaren Streitigkeiten zu mischen. Allein gewiß nicht bloß weil Bernhard den Hugo orthodox glaubte (wie dieser

---

70) Bei Launoi de scholis celebrioribus p. 195. steht unter andern die Stelle aus des Johannes de St. Victore memoriale historiarum: „Cui (Hugoni) S. Bernardus tunc epistolas familiariter mittebat, et cum quo de sententiis scripturarum, et de quaestionibus ad invicem colloquentes.“ Siehe auch unten beim dogmatischen System.

sich auch selbst), hielt er an ihm, sondern auch ein edleres Band verknüpfte beide, die hohe Innigkeit und Zartheit des christlichen Gefühls, die beiden eigen war, ihre praktische Mystik. So bestand unter ihnen eine Einheit der Lebensansicht, welche sich auch in vielen zusammentreffenden reineren Urtheilen über wahres Ascetenleben und Kirchenwesen kund gab. Diese Einheit glich dann wohl auch die übrigen Unebenheiten aus; am leichtesten die, daß Hugo sich mehr innerlich contemplativ hielt, Bernhard dagegen von seinem feurigen Geiste öfter hinaus ins thätige Leben getrieben wurde. — Jene Berührung in der Gefühlsbildung nun fehlte bei Abälard. Abälards ganze Disposition ging nicht zur Mystik hin. Für alle Bewegung und allen Reiz des Lebens offen, hatte er sich diesen auch hingegeben: in der Wissenschaft war er frei und kühn seinem eignen forschenden Geiste gefolgt: und so war in sein Wesen durch den Gang seiner Schicksale und seiner gelehrten Bildung ein ganz anderer Ton gekommen, als der mit Hugo stimmen konnte. Dabei war ihm die Glaubensgluth, die dem Hugo im edleren Sinne so hoch galt, schon öfter in so krankhafter und widriger Gestalt entgegengetreten, daß er sie nun meist mit kalter Verachtung behandelte. Dieß scheint Hugo besonders abgestoßen zu haben. Endlich konnte sich Abälard wohl auch schwer mit der Schule seines alten Feindes, Wilhelms, befreunden; und Hugo wurde zum Theil von Bernhard bestimmt. So trennte hier vornehmlich das Leben beide Männer; und zwar vielleicht gerade darum, weil sie sich in demselben nicht näher traten, sich nicht kannten. Daher erschien denn auch auf dem Gebiete der Wissenschaft Abälards Princip freier Forschung mit seinen Consequenzen dem Hugo in einer schwärzeren Gestalt, als es ihm vielleicht sonst erschienen wäre; und eben daher seine bisweilen etwas gereizte Polemik gegen Abälard. Immer aber war Hugo doch noch tolerant genug, manche einzelne Lehren Abälards in sein System aufzunehmen; er streifte bisweilen an Abälards freieste Aeußerungen an: in Bekämpfung manches

kirchlichen Aberglaubens, in Schätzung der Wissenschaft und in einem gewissen gesunden wissenschaftlichen Geschmacke trafen sie nahe zusammen: so daß es sehr zu bedauern ist, daß sie nicht in einem Sinne gemeinschaftlich wirkten. — Aehnlich scheint es mit Johann von Salisbury gewesen zu sein. Auch diesen mochte sein helles, gediegenes, classisches Streben von der kirchlich-mystischen Richtung der Schule von St. Victor, und diese von ihm zurückhalten. Johann schätzte insbesondere den Aristoteles zu hoch, den die Victoriner herabsetzten. Der eine Punkt, in dem sich beide trafen, die Polemik gegen die Mißbräuche der scholastischen Sophistik und den ganzen damit zusammenhängenden wissenschaftlichen Ungeschmack, konnte keine Vereinigung bilden, da sie auch dahin auf verschiedenen Wegen gelangten, Johann mehr auf rein wissenschaftlichem, die Victoriner mehr auf praktischem. Auch ist kein Datum irgend einer Verbindung vorhanden: Johann, ob er gleich zu Hugo's Zeit in Paris studirte, nennt ihn doch nicht mit unter seinen vielen Lehrern.

Nun aber die Frage nach Hugo's Einfluß auf sein Zeitalter. Man hat hier oft gesagt, daß Hugo von seinen Zeitgenossen wenig beachtet, ja bald vergessen worden sei. Meint man damit, daß Hugo's bescheidene, anspruchslose Lehre nicht gerade wie die glänzenden Spitzfindigkeiten Abälards, Gilberts de la Porrée, Lombards und Peters von Poitiers in allen Hörsälen Aufsehen und Streit erregte; so hat man Recht. Dieß lag nicht in ihrer Natur (ob wir jedoch gleich nicht zugeben möchten, daß der Titel seines dogmatischen Hauptwerks, de sacramentis, der Verbreitung desselben sehr viel geschadet habe: denn er war wirklich in dieser Zeit nicht so beschränkt, als er uns erscheinen möchte; siehe unten). Einigen Schein ferner könnte es auch haben, wenn man meinte, daß Hugo außerhalb der Schule von St. Victor und des großen, weiten Kreises der von ihr in alle Welt ausgegangenen Zöglinge, bis ins 13te Jahrhundert, wo Bonaventura die Richtung aufnahm, durch Bei-

spiel, Lehre und Schriften wenig gewirkt habe. Denn die Data für diesen Einfluß liegen allerdings, sehr zerstreut, und meist ohne herausgehobene Bedeutung umher. Man nehme aber Folgendes zusammen (wie es uns gerade zur Hand ist). Bei der großen Celebrität der Schule mußte ein Mann, der ihr zu oberst den eigenthümlichen Geist eingehaucht hatte, auch außer derselben gelten und gelesen werden; besonders wenn er Freund des heiligen Bernhard war. Ferner, Hugo erhielt von seinen Zeitgenossen die Ehrennamen alter Augustinus, lingua Augustini, didascalus u. a. Dergleichen Namen waren nun zwar nichts gar zu Seltenes; wurden aber doch gewiß Keinem beigelegt, der nicht im weiteren Bereiche des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens in entschiedenem Ansehen stand. Es kommen mehrere Spuren vor, daß Hugo öfter, von nahe und fern, mündlich und schriftlich bei theologischen Schwierigkeiten berathen, und auf seinen Ausspruch viel Gewicht gelegt wurde [71]. Schriftsteller, die beinahe gleichzeitig sind, bezeichnen ihn als einen der beliebtesten Lehrer seiner Zeit, und seine Schriften als allgemein verbreitet [72]. Auch ists gewiß, daß ihn die Schola-

71) Vgl. z. B. bei Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. p. 64. einen Brief Walthers (oder wie Boulay will, Wilhelms) von Mortagne an Hugo, und Hugo's Antwort Opp. T. III. fol. 35. col. 4. sq. Ferner ein Schreiben Hugo's an Ranulph von Mauriac Opp. T. III. fol. 99. col. 4. sq.

72) Jacobus de Vitriaco (erste Hälfte des 13ten Jahrhunderts) in Occidentali Historia c. 24. (bei Launoi p. 197): „Multis a principio Parisiensibus magistris, viris literatis et honestis, velut stellis fulgentibus illustrata, et quasi margaritis pretiosis decorata (schola St. Vict.): inter quos nominatissimus et praecipuus extitit citharista Domini, organum Sancti Spiritus, magister Hugo de St. Victore dictus, qui malogranata tintinnabulis conjungens, exemplo sanctae conversationis multos ad honestatem incitavit, et melliflua doctrina ad scientiam erudivit." Wie viel man auch von diesen Ausdrücken abziehen mag, so bleibt doch immer noch genug übrig. — Albericus (zu derselben Zeit) in Chronico ed. Leibnit. II. p. 264. „Multa scripsit (Hugo) laude digna, quae in armariis habentur." Dazu der schon oben angeführte

ftiker Robert Pulleyn, Peter Lombard, Peter von Poitiers und andere gleichzeitige und spätere in ihren Lehrbüchern stark benutzten. [Siehe unten bei Hugo's dogmatischem System]. In den scholastischen Summen seit dem 13ten Jahrhundert findet man ihn immer als ein wesentliches Glied in der Kette der Lehrbildung — wenn auch bisweilen nur polemisch — anerkannt. Von Thomas von Aquino heißt es, daß er ihn als seinen Lehrer betrachtete[73]). Vornehmlich aber bildete sich nach Hugo und dessen Schüler Richard, beide fast über alle gleichzeitige Lehrer hoch ehrend, Vincent von Beauvais (in der ersten Hälfte des 13ten Jahrhunderts). Vincent ist hier besonders wichtig, weil er eine für seine Zeit ungeheure Masse von Kenntnissen besaß, die er auf eine sehr passende, gemeinnützige Art, namentlich auch zum Theil in populärer Form, zu verbreiten suchte. Er nahm in seine großen Encyclopädien aller Wissenschaften, seine Spiegel (speculum naturale, historiale, doctrinale, morale) und in sein (populär gehaltenes) Buch von der Erziehung königlicher Prinzen (de eruditione puerorum regalium) einen bedeutenden Theil von Hugo's Schriften auf, und brachte sie dadurch gewiß in größeren Umlauf und Gebrauch. Ohne Zweifel ist wenigstens, daß er der Lehre Hugo's bei Ludwig IX. und dessen Hofe, wo er viel galt, Eingang verschaffte[74]). Endlich spätere Geschichtsschreiber bestätigen ganz das Bisherige[75]). Und wenn das Alles nicht genügen sollte: wie

Anonymus Gemmeticensis: „Hic multos libros edidit, quos, quia vulgo habentur, non oportet commemorare."

73) Hist. lit. de la Fr. T. XII. p. 4.

74) Er nennt den Hugo an zwei Stellen (spec. hist. L. XXVII. c. 18. und spec. doctr. L. XIX. c. 162. — nach der Ausgabe Venetiis 1494. fol., die uns vorliegt) religione et literarum scientia clarum; et in septem liberalium artium peritia nulli sui temporis secundum; eben so sein Hauptwerk de sacramentis ein opus valde necessarium. Siehe übrigens das Nähere bei Schlosser Vincent von Beauvais.

75) Z. B. Johannes von St. Victor (aus dem 14ten Jahrhundert) im memoriale historiarum ad a. 1131 (bei Launoi S. 195—96).

wenig können wir überhaupt in dieser Zeit den Gang und Einfluß einer Lehre mit Sicherheit verfolgen? Wie taucht nicht oft nur hier und da eine Spitze auf — und ganze große Massen liegen im Dunkeln. Manche damals selbst im weiteren Kreise höchst angesehene und einflußreiche Lehrer sind uns erst später allmälig aus Licht getreten: von manchen kennen wir nur erst noch die Namen. Ein Aehnliches möchte auch bei Hugo gelten. Endlich, gerade diese Lehre in ihrer bescheidenen Gestalt eignete sich ganz dazu, unbemerkt, aber desto sicherer in den Herzen der Menschen zu wirken — die dann auch selbst wiederum nicht allzugroßes Geräusch von sich machten. Man könnte hier überhaupt sagen, diese Lehre mußte wirken, weil sie dem dringendsten Bedürfnisse der Zeit entgegen kam; insbesondere auch aufs Volk, da sie populär gemacht werden konnte, und nicht nur Lehrer der Wissenschaft, sondern auch Geistliche von Hugo gebildet wurden. — Wäre dann aber zuletzt gar die

„Hugo de Saxonia, religione et scientia clarissimus, in septem artium liberalium peritia, et vivacitate ingenii, et sensus subtilitate in tempore suo parem non habens, sicut opera et tractatus, qui communiter habentur, manifeste declarant.“ Zugleich auf Hugo geht was er ad a. 1139 sagt: „Clarebat hoc tempore ordo canonicus St. Victoris Parisius, celebrisque fama per orbem habebatur, praecipue propter famosas quasdam et insignes personas, moribus et scientiis adornatas etc.“ Man vergleiche dazu noch Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. p. 64. „Hugo, magister nominatissimus et primariae notae habitus, omnium theologorum sui temporis doctissimus;“ und Hist. lit. de la Fr. T. XII. p. 4. „La maniére dont il enseigna la Théologie lui fit une grande réputation.“ — „De-là (wegen seiner Eigenthümlichkeit) ces louanges qui lui furent prodiguées de toutes parts, et dont le concert fut si parfait, qu'aucune langue médisante n'osa le troubler. Il n'y eut pas jusqu'aux Cornificiens, secte dévouée à la calomnie par impuissance de bien faire, qui ne se vissent forcés de respecter son mérite. En un mot, la prevention de son siécle fut telle en sa faveur, qu'on ne fit point difficulté de l'appeller le second Augustin. La postérité, quoiqu'elle ne lui ait pas confirmé ce titre, n'a témoigné guéres moins de veneration pour son autorité.“

Meinung, daß Hugo nichts in seiner Schule, und durch dieselbe seit Bonaventura auch auf die spätere Zeit gewirkt, so würde damit etwas ganz Unhistorisches ausgesagt werden. Dieser Einfluß Hugo's ist klar und unwidersprechlich. Wir geben gleich hier noch, auch zum nähern Verständniß Hugo's, einen Abriß davon, oder vornehmlich eine Uebersicht der fernern Geschichte der Schule von St. Victor, so weit sie wichtig ist; und interessiren uns dabei insbesondere für die Art, wie Hugo immer von den Einzelnen aufgefaßt wurde. Man verliert unter der Hand den Hugo selbst nicht aus dem Auge.

Hugo's nächster Schüler und Freund war Richard. Er war aus Schottland gebürtig, und starb als Prior des Klosters von St. Victor 1173. Er schloß sich eng an Hugo an, sein System ist durchgängig weitere Ausbildung, Entwickelung des Hugonischen Systems, das freilich im Grunde noch kein eigentliches System war, sondern oft nur Andeutungen, Winke gab, die erst benutzt sein wollten. Dieß hat nun Richard treulich gethan; er zieht seinen Nahrungsstoff von Hugo, fast alle einzelne Punkte seines Systems lassen sich bei diesem im Keime nachweisen. Dieses entschiedene Abhängigkeitsverhältniß muß urgirt werden, weil man ihn oft für origineller gegeben hat, als er ist, und dieß theils darum, weil man den Hugo, sein Original, nicht genug kannte oder verglich, theils weil man ihn in späterer Zeit weit mehr benutzt sah, als Hugo. Ein genaues Studium des Hugo giebt aber Aufschluß über das wahre Verhältniß, und die spätere häufigere Benutzung ist eben nur daher zu erklären, daß Richard den von Hugo gleichsam zuerst gemachten Fund, durch sein Ausbilden, Systematisiren, Zurechtlegen für den Gebrauch bequemer machte. Wir werden uns angelegen sein lassen, dieß hie und da im Einzelnen nachzuweisen; beide Männer erklären und ergänzen sich oft aus einander. Dabei dürfen wir aber keineswegs die Eigenthümlichkeit des Mannes verkennen, die besondere Gestalt, wie sich in ihm die gegebene Richtung abspiegelte. Er

war von der Natur mit noch höheren Gaben als Hugo ausgestattet, ein feuriger, hochfliegender, glänzender Geist, mit eben so großer speculativer Schärfe, als Schwungkraft der Phantasie, und dabei durch umfassendere philosophische Studien gebildet, besonders, wie es scheint, mit Erigena noch vertrauter. Natürlich also, daß er die scholastische Mystik auch weiter und höher trieb, als er sie empfangen hatte, daß sich ihm unter der Hand Alles ausdehnte und vergrößerte, daß er nicht überall Maaß und Ziel hielt wie Hugo, ob er es gleich wollte [76]). Und bei seiner vorherrschenden Richtung auf Speculation, war er auch nicht so praktisch als Hugo; der hohe Aufschwung des Geistes, und das System, der schöne, große, vollendete Bau seiner dialektisch-mystischen Philosophie und Theologie, waren ihm das Angelegentlichste. Und wenn er auch tiefe, scharfe Blicke in das Wesen beider Wissenschaften, und durch genaue psychologische Beobachtung in das ganze Getriebe des menschlichen Geistes gethan hat; wenn ihm auch hoher religiöser Ernst, ein schönes, kräftiges sittliches Leben nicht fehlte: so fehlte ihm doch

---

76) Vgl. über das Letztere die merkwürdigen Worte im Benjamin minor c. 81: „Sed si jam te existimas ascendisse ad cor altum, et apprehendisse montem illum excelsum et magnum; si jam te credis Christum videre transfiguratum, quicquid in illo videas, quicquid ab illo audias, non ei facile credas, nisi occurrant ei Moses et Elias. — Suspecta est mihi omnis veritas, quam non confirmat scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moses et Elias. — Si Christus docet me de rebus exterioribus vel de intimis meis, facile recipio, utpote in his, quae comprobare possum proprio experimento; verum ubi ad alta mens ducitur, quoniam de coelestibus quaestio ventilatur, ubi de profundis rebus agitur, in tantae sublimitatis vertice non recipio Christum sine teste nec rata poterit esse quamlibet verisimilis revelatio sine attestatione Mosis et Eliae, sine scripturarum auctoritate.“ Dabei blieb ihm aber durch die allegorische Erklärung noch immer genug freies Feld offen, das er auch stark benutzte: denn fast seine ganze Mystik ist in allegorische Schriftdeutungen gekleidet.

Hugo's Einfalt, Innigkeit und stille Tiefe. Die Mystik ward bei ihm schon zu vielgewandt, verständig-bewußt und fein, und damit so zu sagen unredlich. Sie sollte doch ein innerlich im Gefühl Erfahrnes und Erlebtes sein und wieder werden können: beides aber war wohl mit dem vielgegliederten Ganzen, mit der Menge von Distinctionen und Steigerungsgraden nicht möglich. Der systematisirende Verstand sammt der Phantasie verdarb also wohl manches vorhandene Wahre, und dichtete manches Unwahre hinzu. Und wie sein ganzes Wesen höher hinaufgeschraubt war, so auch seine Sprache. Er schreibt glänzend, gerundet und zierlich, und verräth, daß er es wisse und darnach suche. Es ist nicht der unmittelbare, urerste Erguß des Geistes wie bei Hugo.

Eine auffallende Erscheinung ist, daß Richard in einer Schrift, de trinitate, beinahe rein als Scholastiker auftritt, während er doch in allen übrigen auch zugleich als Mystiker erscheint. Man hat daraus den Schluß gemacht, daß er in der einen Periode seines Lebens mehr Scholastiker, in der andern mehr Mystiker gewesen, daß vielleicht jene die frühere, diese die spätere, und daß einmal ein scheidender Uebertritt von der Scholastik zur Mystik erfolgt sei [77]). Wir können diese Ansicht nicht theilen. Bedenklich wird sie schon dadurch, daß bei Hugo, Richards Lehrer und Freunde, eine solche zeitliche Trennung gänzlich fehlt; Scholastik und Mystik (scholastische und mystische Schriften) gehen bei Hugo offenbar gleichmäßig neben und mit einander, ja sogar in einander fort. Dasselbe bei den großen Nachfolgern der Victoriner, Bonaventura und Gerson. Und dann läßt sich auch Richards Schrift de trinitate wohl mit seiner Theorie in den mystischen Schriften vereinigen. Nach dieser wird die Scholastik, das Vernunftraisonnement oder die dialektisch bewei-

77) Tennemann Gesch. d. Phil. Bd. 8. A. S. 243. Heinrich Schmid der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode. S. 311 ff.

sende und begreifende Verstandesreflexion über den Glauben keineswegs ganz ausgeschlossen, sondern nur der Mystik, der unmittelbaren Wahrnehmung der Glaubensobjecte untergeordnet. Was jene nur unvollkommen oder gar nicht begreift, namentlich in der positiven Kirchenlehre, das faßt diese rein und ganz. Jene ist nur der niedere, unvollkommnere, diese der höhere, vollkommnere Standpunkt der Erkenntniß für eine und dieselbe Sache. Jene erscheint aber eben so nothwendig als diese, weil beide auf zwei ursprünglichen geistigen Vermögen, der Vernunft (ratio) und der Intelligenz (intelligentia) beruhen, deren jeder ihr Recht geschehen kann und muß. So widersprach es nun gar nicht, wenn Richard in de trinitate einmal die Vernunft (den Verstand) zum Behufe des scholastischen Begreifens vornehmlich walten ließ, ja sogar ernstlich darauf drang, daß man in diesem Gebiet und Geschäft so weit als möglich gehen müsse: denn er gab damit die Mystik noch keineswegs auf, vielmehr zeigt er zuletzt in der Unmöglichkeit des vollkommnen Begreifens erst recht ihre Nothwendigkeit. Und wollte er auch in der That hier mehr begreifen, als in den mystischen Schriften, so ist diese Verschiedenheit leicht erklärlich aus dem jedesmal vorherrschenden Interesse, dem Richards feuriger, gern Alles auf die Spitze treibender Geist wohl auch auf Kosten eines Widerspruchs nachgeben konnte. Sobald man also die Ausdrücke an beiderlei Orten nur etwas mildert, so ergiebt sich am Ende nur so viel, daß der Glaube durch die Vernunft nie ganz und vollständig begriffen werden könne, wie denn Richard in de trinitate auch wirklich einigemale zuletzt auf eine „göttliche Offenbarung" „Anschauung" hinauskommt. Mehr Mystik einzumischen, hätte ihm hier vielleicht die wissenschaftliche Einheit und Rundung verdorben, daß nicht noch Mehreres unbewußt einfloß, wie es vielleicht in gleichem Falle bei Hugo gewesen wäre, kam daher, daß Richard nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit sein inneres Leben schon mehr wie ein Object in der Gewalt hatte, mit dem er willkührlicher schalten

konnte [78]). Gerade in dieser Art der Verbindung von Scholastik und Mystik scheint uns das eigenthümlich Versöhnende dieser Richtung für ihre Zeit zu liegen.

---

78) Einige der stärksten Stellen bei Richard, nach beiden Seiten hin, sind: de trinitate, prolog. p. 216. „Parum ergo debet nobis esse, quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus quae credimus intelligere; nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide." L. I. c. 4. „Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus in quantum dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta, veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere." Dagegen de arca mystica L. I. c. 6. „Quintum contemplationis genus esse diximus, quod est supra rationem, sed non praeter rationem. In hanc autem contemplationis speculam mentis sublevatione ascendimus, quando ea ex divina revelatione cognoscimus, quae nulla humana ratione plene comprehendere, quae nulla nostra ratiocinatione integre investigare sufficimus. Talia sunt illa quae de divinitatis natura et illa simplici essentia credimus, et divinarum scripturarum auctoritate probamus. Contemplatio ergo nostra tunc veraciter supra rationem ascendit, quando id animus per mentis sublevationem cernit, quod humanae capacitatis metas transcendit. Sed supra rationem, non tamen praeter rationem censenda est, quando ei quod per intelligentiae aciem cernitur, humana ratio contraire non potest, quin potius facile acquiescit, et sua attestatione alludit. Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur, quae supra rationem sunt, et videntur esse praeter seu etiam contra rationem. In hac itaque summa omniumque dignissima contemplationum specula tunc animus veraciter exultat atque tripudiat, quando illa ex divina luminis irradiatione cognoscit atque considerat, quibus omnis ratio humana reclamat. Talia sunt paene omnia, quae de personarum trinitate credere jubemur, de quibus cum humana ratio consulitur, nihil aliud quam contraire videtur." Nun die vermittelnden Stellen aus de trinitate: L. I. c. 1. „Nam quaedam ex iis quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et sub-

Uebrigens stimmt Richard ganz mit Hugo in dem Verhältniß zur heidnischen Philosophie [79]) und Wissenschaft, zu Schrift und Kirchenvätern, und in der Haltung gegen die spitzfindige dialektische Theologie der Zeit. Er war im Leben ein achtungswerther und um Kloster und Schule von St. Victor hochverdienter Mann. Wie gesagt wurde er noch berühmter und gelesener als Hugo, weil er die scholastische Mystik noch ausgefertigter und zubereiteter gab als dieser. Jedoch schlossen sich wenigstens die einfachern Gemüther immer eben so nahe auch an Hugo an, z. B. Vincent von Beauvais [80]).

---

tilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur." Prolog. „Per fidem promovemur ad spem; et per spem proficimus ad caritatem. Si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. Ex dilectione itaque manifestatio, ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio." Hier ist offenbarer Uebergang zur Mystik. — Einige Stellen aus dem tractatus exceptionum, wo insbesondere die Philosophie sehr hoch gehoben wird, können gegen unsere Ansicht nichts beweisen, weil das Werk dem Richard gar nicht gehört, vgl. Oudin Comment. de scriptt. eccles. T. II. p. 1146—1152. Gehörte es ihm aber auch, so würden jene Stellen doch immer nichts beweisen, weil sie wörtlich aus Hugo's libris didascalicis entlehnt sind. Hugo scheint hier aber unter Philosophie, sehr prägnant, alle höhere Erkenntniß, auch die mystische mit eingerechnet, verstanden zu haben. Vgl. oben S. 41—42.

79) Er sagt sogar einmal, aufmunternd zur scholastischen Speculation, von den heidnischen Philosophen de trinitate, prolog. „Cogitemus quantum in hujus (fidei) cognitione studuerunt, vel quousque profecerunt mundi hujus philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri."

80) Vincent hebt allerdings Richards Buch de trinitate sehr hervor („eminent libri septem de trin., in quibus judicio meo cunctos qui ante ipsum de hac materia tractatus multiplices ediderunt probabili rationum inductione similiter et dulcedine quadam ac venustate sermonis excessit"), nennt auch seine contemplativen Schriften mit ehrenden Beiwörtern („liber pulcherimus, tractatus grandis"), und hat viel lange Auszüge aus ihm. Vgl. spec. hist. L. XXVII. c. 58. Wir sahen aber auch kurz vorher was ihm Hugo galt.

Ein zweiter Schüler Hugo's war Walther von St. Victor. Er ward nach Richards Tode Prior, und lehrte auch an der Anstalt des Klosters. In ihm finden wir eine merkwürdige Abart der Richtung, die so schön in Hugo begonnen und in Richard sich fortgepflanzt hatte. Nur einzelne verdunkelte Züge machen ihn einigermaßen als einen Nachfolger jener beiden Männer kenntlich. So finden wir Hugo's mäßige Opposition gegen die spitzfindige Scholastik, und sein wohlgehaltenes Anschließen an Schrift und Kirchenväter bei Walther als heftige, ungestüme Polemik gegen alle philosophische Behandlung der Kirchenlehre, als starre, steife, ketzerrichterische Orthodoxie wieder. Schon aus dem Eingange seiner bekannten Streitschrift contra quatuor Galliae Labyrinthos[81]): „Wer mein Buch liest, wird sich überzeugen, daß die vier Labyrinthe von Frankreich, Abälard, Lombard, Peter von Poitiers, Gilbert de la Porrée, die alle von gleichem Aristotelischen Geiste besessen sind, und über das Geheimniß der Dreieinigkeit und Menschwerdung mit ihrer scholastischen Frechheit handeln, Ketzereien hervorgebracht haben und noch täglich hervorbringen," und aus dem großen Lärm, den er in dieser Schrift namentlich über die Ketzerei des Nihilianismus[82]) macht, die er mehrmals eine teuflische nennt, läßt sich ersehen, weß Geistes Kind er war. Ob er nun gleich viel Wahres und Treffendes gegen die scholastische Sophistik sagt, so thut er dieß doch so sehr im Dienste des blinden Auctoritätsglaubens, auf eine so grobe und gemeine Weise, mit so vielen lieblosen Schimpfworten und Verwünschungen,

81) Um 1180 geschrieben; das Ganze noch ungedruckt, aber ein großer Theil gegeben in Bbulay Hist. Univers. Paris. T. II. p. 200 sq. 404 sq. 562 sq. 629 — 660.

82) Es ließ sich nämlich aus gewissen Meinungen jener Männer, namentlich Lombards, über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo durch allerlei Consequenzen herausbringen, daß Christus als Mensch nichts sei. — Besser hätte man dieser eiteln Mühe wegen Walthern und Consorten Nihilisten nennen können.

daß man sich wundern muß, wie aus der Schule des milden, vermittelnden Hugo ein solcher Poltergeist hervorgehen konnte [83]). Wenn ferner Hugo und Richard den heidnischen Philosophen noch einige Anerkennung hatten angedeihen lassen, so will Walther schon gar nichts mehr von ihnen wissen. Christliche Lehrer sollen sich mit ihnen nicht befassen, denn es ist bei ihnen lauter Verwirrung und Unsicherheit, wie schon der einzige Seneca zeigt, der die gröbsten Irrthümer gelehrt hat, und mit mehr als weibischer Weichlichkeit — im Bade gestorben ist. Sokrates wird lächerlich gemacht, der Spruch des heil. Hieronymus angeführt, daß Christus und Belial, Horaz und die Psalmen nicht mit einander stimmen, daß man nicht zugleich den Kelch Christi und den Kelch der Teufel trinken dürfe, und nach dem Vorgange desselben Kirchenvaters selbst der heil. Augustin getadelt, daß er den Plato und die Platoniker, diese gottlosen Leute, gelobt habe.

Daß in diesem harten und wilden Gemüthe nicht jenes höhere, feinere innere Leben des Mysticismus und der schöne praktische Geist der beiden ersten Victoriner werde Wohnung gehabt haben, läßt sich schon voraus erwarten, und was etwa dergleichen in seiner Schrift (wenigstens nach den Auszügen bei Boulay) erscheint, trägt auch den Stempel der Abart. — Eins jedoch macht ihm Ehre, seine helle Ansicht vom Werthe der Logik: eine treffliche Folge der Anregung, die Hugo gegeben hatte. Hugo nämlich hatte sich der herrschenden Hyperdialektik entgegengestellt, ohne gerade einen tieferen wissenschaftlichen Grund anzugeben, vornehmlich nur weil sie dem Glauben, der Frömmigkeit und dem Leben verderblich sei. Uebrigens schätzte er die Dialektik im Sinne seiner Zeit als die Wissenschaft das Wahre überhaupt zu finden, wenn sie nur rechter Art sei und nicht gemißbraucht werde [siehe unten]. So auch Richard. Walther aber ging noch einen Schritt weiter, und zeigte auf wissenschaftlichem Boden, daß die Logik nur die

83) Vgl. besonders Boulay T. II. p. 645.

formale, nicht aber die materiale Wahrheit erkennen lasse: die Richtigkeit der Folgerung aus gegebenen Prämissen könne sie bestimmen, die Wahrheit aber der Prämissen selbst und mithin auch der Folgesätze liege außer ihrem Gebiete (diese ruhe auf der biblisch-kirchlichen Offenbarung), es gebe auch richtige Schlußverbindungen zwischen falschen Sätzen [84]). Hierauf war selbst der gediegenste wissenschaftliche Gegner der scholastischen Sophistik, Johann von Salisbury, nicht gekommen: freilich konnte er es auch als strenger Aristoteliker nicht leicht. Walther hingegen, durch Hugo gebildet, von Aristoteles entfesselt, und wirklich nicht ohne Schärfe des Geistes, konnte wohl in der Hitze der Polemik diesen Fund thun. Er traf damit auf den wissenschaftlichen Grundirrthum des ganzen scholastischen Strebens seiner Zeit. Er hätte sich aber, um wirklich etwas auszurichten, bei seiner ganzen Opposition gebührlicher benehmen müssen. So half ihm selbst der Schutz des Pabsts Alexanders III. nichts. Das ganze einmal erwachte Vernunftstreben ließ sich nun nicht mehr austilgen; nicht einmal seine Verirrungen konnten durch das Toben und Schelten Walthers und einiger anderen Positiven und Mystiker [85]) unterdrückt werden. Dieß gelang erst später im Laufe der Zeiten mit durch den wahren Geist von St. Victor.

Neben diesen eminenteren Victorinern sind um dieselbe Zeit und etwas später für die Entwickelung der Schule auch noch die folgenden zum Theil von Bedeutung. Zunächst Guarinus, zum Abt an eines gewissen Ernisius Stelle gewählt, der die Güter des Klosters schlecht verwaltet hatte. Wie man von Guarinus Frömmigkeit und Rechtschaffenheit erwartet hatte, brachte er bald den Verlust wieder ein. Besonders aber gab er durch sein eifriges Studium der Wissen-

84) Boulay T. II. p. 645. „— verae connexiones non solum verarum, sed et falsarum sententiarum.“

85) Unter ihnen besonders Joachim, Abt und Prophet in Calabrien, und Ketzerrichter Lombards, gegen das Ende des 12ten Jahrh.

schaften seinen Klosterbrüdern ein wirksames Beispiel. Nur Sermonen werden jedoch als seine Arbeit genannt[86]). Wichtiger der Subprior Gottfried, der vorher theologischer Lehrer an der Pariser Universität gewesen war, aber im Verlangen eines stilleren und heiligeren Lebens in St. Victor sich hatte aufnehmen lassen. Bei dieser Veränderung mußte er von seinen Freunden in der Welt viel Spott aushalten, daß ein so gelehrter, brauchbarer und im Umgange so beliebter Mann sich der trägen Mönchsmuße ergeben habe. Um ihnen nun den Geist seiner Beschäftigungen im Kloster zu zeigen, schrieb er ein Werk, Mikrokosmus genannt, worin er die ganze Bildung des vernünftigen Geistes beschrieb, nach den drei Seiten, der Erlernung von Künsten und Wissenschaften, der Bezähmung von Fehlern, und der Erwerbung von Tugenden, vornehmlich des Hauptes unter ihnen, der Liebe — ein Gang der dem sehr gleicht, den Hugo, wie wir bald sehen werden, in einem ähnlichen Werke genommen hatte. In einem anderen unter dem Titel Quelle der Philosophie gegen die Hyperdialektik seiner Zeit gerichteten Werke lehrt er mit demselben praktischen Sinne, daß die wahre Philosophie diejenige sei, die sich nicht mit dem Speculiren und der Klopffechterei in Gründen und Gegengründen befasse, sondern sittliches Verderben tilgen und Tugenden einpflanzen lehre[87]). Außerdem werden noch aus dem 12ten Jahrhundert als Schriftsteller genannt Andreas, Guarnerus, Adam, Jonas und Simon, ohne daß jedoch (den ersten ausgenommen, auf den wir unten bei der Exegese zurückkommen werden) der Geist ihrer Schriften näher bezeichnet würde[88]).

---

86) Vgl. Oudin Commentar. de scriptt. eccles. (der uns auch die meisten folgenden Notizen, und zwar größtentheils nur aus MSS. der Victoriner Bibliothek, gegeben) T. II. p. 1565—66.

87) Oudin T. II. p. 1566—67. „— quae non speculationi nec argumentorum ac rationum velitationi incumbit, sed quae vitiis evellendis inserendisque virtutibus occupatur."

88) Oudin T. II. p. 1267. 1486. 1568.

Einige Gelehrte zogen sich gegen das Ende ihres Lebens nach St. Victor zurück, als Obizon, Leibarzt Ludwigs des Dicken, Arnulph, Bischof von Lisieux, Petrus Comestor, Verfasser der historia scholastica. Die Uebung und der Ruhm der Wissenschaft blieben dem Kloster [89]). Petrus Cantor (starb 1197) wenn er auch nicht Canonikus von St. Victor war, wie man bisweilen angegeben findet [90]), sondern Canonikus B. Mariä zu Paris, könnte doch mit dem seltenen klaren Blicke in seinem verbo abbreviato, wo er ernst und frei darauf dringt, daß man sich statt der unendlichen, leeren, äußerlichen Uebungen, Grübeleien und Spitzfindigkeiten, deutelnden Glossen und Lectionen über die Bibel [91]), dieser ungeheuern fast jüdischen Gesetzeslast, doch nur an den einfachen Sinn des Evangeliums halten solle — auch er könnte von dem Geiste in St. Victor berührt worden sein. — Schon ins 13te Jahrhundert hinüber reicht der in St. Victor gebildete Abt von Vercelli, Thomas. Ob er gleich in der Mystik von der edeln Einfachheit der früheren Victoriner abging und spielend wurde, wie sein areopagitisch-hierarchischer Commentar zum hohen Liede beweist [92]), so verband er doch ganz im Geiste jener mit der Mystik ein freies Studium der Wissenschaften. Er errichtete eine theologische Schule zu Vercelli, und einer seiner Schüler, der heil. Antonius von Padua, der sich nachher an Franciscus von Assisi anschloß, war unter den Minoriten der erste, der die Wissenschaften trieb und förderte. Thomas

---

89) Mabillon im Tractatus de studiis monasticis Vol. II. p. 32—33. läßt sich sehr angelegen sein dieß aus den Constitutionen von St. Victor und andern Datis zu beweisen.

90) Z. B. Schröckh Th. 28. S. 301.

91) „— vanis exercitationibus, inquisitionibus superfluis et peccatis aliis, glossarum multitudine, lectionum superfluitate et prolixitate.“ —

92) In Pez Thesaur. anecdotor. noviss. T. II. P. I. p. 503—690. Vgl. auch die Beispiele bei Cramer, 6te Fortsetzung von Bossuet S. 111—114. und Schröckh Th. 28. S. 335.

verstand sogar griechisch; denn er übersetzte und commentirte den Dionysius Areopagita, und ward dadurch für die späteren Commentatoren und Mystiker wichtig [93]).

Hier (seit dem Anfang des 13ten Jahrhunderts) verliert sich nun aber freilich in der Schule von St. Victor selbst die Richtung ins Dunkel. Die eigentliche Blüthe der Anstalt scheint itzt vorüber gewesen zu sein: es trat in und aus ihr weiter kein Mann auf, der als bedeutender Repräsentant der dialektisch-mystischen Methode genannt werden könnte: obwohl die Lehre der Victoriner wahrscheinlich schon weit verbreitet war, und in den Gemüthern wirkte, wie namentlich aus Vincent von Beauvais erhellt.

Desto bestimmter und entschiedener aber wurde um die Mitte des 13ten Jahrhunderts jene Richtung außerhalb der Schule von St. Victor von Bonaventura aufgenommen, und dadurch für das ganze folgende Mittelalter gesichert. Der Strom ergoß sich in ein anderes Bett, und ging dann gleichsam mit gehobener Kraft immer größer und weiter fort. Eine genauere Entwickelung dieses Zusammenhanges und Fortganges müssen wir jedoch als hier bei der Darstellung des einen Hugo zu weit führend einer besondern Untersuchung vorbehalten; wir beschränken uns nur auf folgende Andeutungen. Für Bonaventura's bestimmten Zusammenhang mit den Victorinern gestehen wir von äußeren Datis bis dahin nichts entdeckt zu haben, als nur die Grundlage zu einer Vermuthung; es ist der eben angeführte Uebertritt des heil. Antonius von Padua aus der Schule des Thomas von Vercelli zu den Franziskanern, und seine Thätigkeit für das Aufkommen der Wissenschaften unter diesem Orden. Dieß könnte vielleicht der Kanal sein, durch welchen dem Bonaventura äußerlich die Anregung von St. Victor kam [94]).

93) Oudin T. III. p. 9—11.

94) Die merkwürdige Stelle, auf die wir uns hier stützen, ist bei Oudin l. c. aus dem Chron. S. Francisci L. V, c. 5., freilich ohne Hervorhebung dieser Bedeutung, angeführt: „S. Antonius primus fuit, qui studiis literarum operam dedit, et theologiam

Ganz unzweifelhaft wird aber freilich der innige Zusammenhang, wenn man Bonaventura's System mit dem der Victoriner vergleicht — nämlich den Grundzügen, dem Geiste und der ganzen Methode nach; denn Bonaventura brachte natürlich noch viel neues Material, namentlich aus Aristoteles, hinzu. So paßt aber fast jede einzelne Hauptseite, als weitere Ausbildung, Ausführung der Victorinischen Ansicht. Man vergleiche z. B. nur sein Buch de reductione artium ad theologiam[95]), eine Ausführung des von Hugo besonders urgirten Gedankens der Beziehung aller weltlichen Wissenschaften auf die Schrifterkenntniß. Dieses ganze Zusammentreffen läßt sich durchaus nicht allein aus gemeinschaftlicher Benutzung des Dionysius Areopagita, Erigena u. a. erklären. Bonaventura's feiner, zarter Geist fand auch wohl von den zunächstliegenden Keinen, an den er sich anschließen konnte, als einen Hugo und Richard. Dazu kommen die Andeutungen seiner wirklich genauen und vertrauten Bekanntschaft mit den Schriften der Letztern in häufigen Citaten, z. B. in der Schrift de septem donis spiritus sancti[96]), wo Hugo und Richard fast bei jedem Hauptpunkte vorkommen, unter andern auch eine treffende Uebersicht des langen 3ten Buches von Hugo's Schrift de arca morali. Am entscheidendsten scheint uns jedoch eins zu sein, daß nämlich Bonaventura in seinem Commentar zum Lombard[97]) gerade diejenige Stelle aus Hugo's de sacramentis besonders heraushebt und vollständig wiedergiebt, in welcher dieser seine Ansicht von der nothwendigen Verbindung der Scholastik und Mystik unter allen am kürzesten und bestimm-

---

legit in medio fratrum Minorum, de licentia S. P. Francisci, quem Vercellus ad studia cum socio nomine Adamo de Marisio, Anglo, misit ad Abbatem S. Andreae (dieß ist Thomas), illorum temporum clarissimum theologum."

95) Bonav. Parv. Opusc. P. I. Argent. 1495. fol. 66—68.

96) In Parvis Opusc. P. I. fol. 241—270.

97) L. III. Dist. XXV. Quaest. 3.

tiken ausspricht, die wir auch oben in solcher Bedeutung angeführt haben[98]). Diese Wahl dürfte genug verrathen. Uebrigens trieb Bonaventura freilich bei seinem Streben, das System der Victoriner zum völligen Abschluß zu bringen, die Verbindung der Dialektik und Mystik so sehr auf die Spitze, daß die letztere oft fast ganz aus ihrem eigenthümlichen Gebiete heraustrat. — Wenn nun aber Bonaventura, bei der immer noch fortgehenden Uebermacht der einseitigen Dialektik, doch nicht so durchgreifend auf sein Zeitalter wirkte, als man hätte erwarten sollen, so wirkte desto mehr auf das seinige der durch ihn wiederum mit den Victorinern zusammenhängende Gerson. Gersons hohes, schönes Lob, das er dem Bonaventura ertheilte, wobei er ihn eben besonders gegen die stolzen Scholastiker (indevoti Scholastici) in Schutz nimmt[99]), so wie seine Verehrung Hugo's und Richards, sind bekannt. Gerson, klar und mäßig wie er war, und auch noch freier und edler gebildet als Bonaventura, brachte das System wieder auf die einfachere Gestalt, und machte es dadurch noch brauchbarer. — An diese Männer schlossen sich an, zogen von ihnen Nahrung, oder wurden wenigstens durch sie angeregt, jene Mystiker und frommen praktischen Lehrer, die in so großer Anzahl im 14ten und 15ten Jahrhundert aufstanden, unter ihnen Tauler, Ruysbröck, Thomas a Kempis, mit dem Heere ihrer Schüler und Nachfolger[100]). Sie wirkten durch Erweckung einer innigeren Frömmigkeit tief auf Geist, Stimmung und Leben ihrer Zeit, auch des niedrigen Volks durch populären Vortrag[101]), bis an die Reformation hinan, ja in diese hinein; denn sie bereiteten sie eben durch Weckung jenes besse-

---

98) Siehe oben S. 45—46 mit der Note.

99) De examinatione doctrinarum, p. 21. Opp. Tom. I. Antverp. 1706. fol.

100) Siehe die meisten bei Arnold Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, S. 358 ff.

101) Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 18 —19.

ren Geistes vor, und ihre Schriften hatten bekanntlich einen entschiedenen Einfluß auf die Reformatoren selbst[102]). —

So wenden wir uns nun aber wieder zu dem eigentlichen Gegenstande unserer Darstellung, zu dem Manne, welcher die bisher bezeichnete, so weithin erfolgreiche Richtung begründete, und geben nach dem Allgemeinen das Besondere, oder weisen vielmehr nun im Besonderen das Allgemeine nach. Den Gang aber, den unsere Abhandlung hier nimmt, zeichnet uns Hugo selbst vor, durch den inneren wesentlichen Fortschritt seiner Ansicht von dem, was ihm mehr Mittel, zu dem, was ihm mehr Zweck war. Hier war ihm nun die weltliche Wissenschaft das Aeußerste, Erste, nur Mittel zum Studium der Schrift; die Schrift ferner, Grundlage für die scholastische Speculation, und diese wiederum Stufe zur mystischen Erhebung[103]). Indem wir nun dem folgen, wird es uns aber vor Allem gelten, Hugo's Methode in jedem dieser

---

102) Vgl. G. Weissenborn de momento quod ad sacrorum instaurationem attulerit theologia mystica. Jen. 1825. — Daß übrigens die Victoriner auch nach der Reformation noch fleißig gelesen wurden, ließe sich leicht mit vielen Zeugnissen beweisen. Wir nennen nur: Mabillon Tractatus de studiis monasticis, II. p. 32. „Ven. Hugo et Richardus; quorum docta et pia opera omnium manibus teruntur.“ Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. p. 64. „Extant Hugonis scripta theologica magnae apud omnes theologos et verbi divini praecones authoritatis. Hist. lit. de la Fr. T. XII. p. 4. „Les Théologiens font gloire encore aujourd'hui de suivre sa doctrine en presque tous ses points.“

103) Dieser Gang ist bestimmt ausgesprochen de sacramentis, L. I. prolog. c. 6. Nachdem er hier gezeigt hat, wie alle weltliche Wissenschaft der göttlichen oder der Schrifterkenntniß diene, folgt die vortreffliche Stelle: „Supra haec autem omnia divinum illud est, ad quod ducit divina scriptura sive in allegoria sive in tropologia: quorum alterum rectam fidem, alterum informat bonam operationem: in quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis.“ Nur schlugen ihm eben diese cognitio und dieser amor in Scholastik und Mystik um.

Bereiche zu zeichnen, weil in dieser immer am meisten der Geist einer Richtung, und wenn sie originell ist, das Originelle derselben, und der wirkliche Gewinn davon für den Fortschritt der Bildung sich ausprägt. So werden wir uns hierbei, bei dem mehr Formalen, am längsten verweilen, um zuletzt erst das mehr Materiale in einer gedrängten Darstellung des Systems von Hugo's dogmatisch-moralischen Lehren nachzuschicken, womit wir dann gleichsam die vorher mehr nur in den Umrissen gezeichnete Gestalt erst ganz mit Fleisch und Blut überkleiden.

II.

Hugo's Methode in der weltlichen Wissenschaft.

1.

Da Hugo das hierher Gehörige größtentheils in den drei ersten Büchern seines Werks didascalion, eruditio didascalica, niedergelegt hat, so geben wir hier vornehmlich nur eine Abschilderung dieser Bücher.

Zuvor aber noch Einiges über das ganze Werk. Es ist nämlich eben als Ganzes besonders merkwürdig, das erste seiner Art in der scholastischen Zeit. Es zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste, lib. 1—3., eine Encyclopädie und Methodologie der weltlichen Wissenschaften, der zweite, lib. 4—6., eine historische Einleitung in die Bücher der Bibel und in die Kirchenschriften, und Methodologie des Schriftstudiums enthält [1]). Man sieht, das Ganze soll nach einem schon angegebenen Gesichtspunkte die gesammte Vorbereitungswissenschaft für die höhere Theologie im Umrisse umfassen. Die Materialien nun zu einem solchen Werke, selbst die Idee und annähernde Ausführung des Ganzen, lagen schon bei den Früheren vor, z. B. bei Cassiodor in de artibus ac disciplinis liberalium literarum und in de institutione divinarum literarum (in der letzteren Schrift zeigt

1) Opp. T. III. fol. 1—24. Fälschlich ist in einigen Ausgaben der Werke Hugo's (auch in denen von 1526 und 1648) noch ein Buch als 7tes angehängt, das unter dem Titel de tribus diebus ein Werk für sich ausmacht. Vgl. Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 21.

Cassiodor besonders c. 18. die Vortheile, die das Christenthum von den menschlichen Wissenschaften, namentlich für das Verständniß der Schrift, ziehen könne), bei Isidor von Sevilla in dem Werke etymologiarum, sive originum libr. XX. (eine Encyclopädie aller Wissenschaften und Hauptquelle fürs Mittelalter), und noch bei Honorius von Autun in de animae exilio et patria. Also nicht gerade in der Neuheit der Erfindung kann der Vorzug dieses Werks liegen; ob Hugo gleich manche wirklich neue Begriffsbestimmungen, und in der Methode ganz seine eigne Erfahrung giebt. Vielmehr ist dieses Buch einzig durch den eigenthümlichen Geist der Auffassung des Gegebenen. Wenn Werke der Art schon längst durch immer wiederholtes Ausziehen von schon gemachten Auszügen, nach der encyclopädischen Art der ganzen Studien dieser Zeit, allgemach zu bloßen dürren Gerippen von Wissenschaft herabgekommen waren, so gab Hugos Geistesfülle, wie wir sie nun schon kennen, der Encyclopädie wiederum, wenn auch nicht viel mehr Umfang, aber doch mehr Saft und Leben. Ferner konnte das Buch, wie ja fast alle gelehrte Bildung damaliger Zeit, eigentlich nur für Geistliche und Mönche bestimmt sein. Hier zeigt sich nun aber Hugo's gesunder wissenschaftlicher Geschmack auch darin, daß er im ersten Theile, von der weltlichen Wissenschaft, sich fast aller Rücksicht auf kirchliche Theologie enthält, diese Wissenschaften vorerst rein auf ihrem eigenthümlichen Gebiete mit ungetheilter Liebe behandelt, und die Anwendung auf die Theologie dem Leser selbst oder einer andern Schrift überläßt. Hugo erhielt auch vornehmlich dieses Lehrbuchs halber von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen didascalus, wiewohl man von Seiten der eigentlichen Scholastiker ihm denselben streitig machen wollte. Bei dem Ruhme Hugo's und der Schule von St. Victor, bei der Menge von Lehrern, welche man von daher bezog, mußte das Buch sehr weit verbreitet werden [1]), und

[1]) Wahrscheinlich auch nach Deutschland, wie vielleicht alle übrigen

durch seinen Gehalt viel Nutzen stiften. Wir sehen dieß auch aus dem Werthe, den der gelehrte und fromme Vincent von Beauvais im 13ten Jahrhundert auf dasselbe legte; er hat es in seinen Spiegeln und seinem Werke von der Erziehung königlicher Prinzen beinahe ganz abgeschrieben. Ueberhaupt aber giebt dieses Werk ein lebendiges Bild des Zustandes der damaligen Wissenschaft, vornehmlich an der Universität zu Paris, liegt auch den meisten Schilderungen davon vorzugsweise zum Grunde.

Die erste Abtheilung nun enthält in den beiden ersten Büchern die Encyclopädie der artium oder der weltlichen Wissenschaften, allgemeine Wissenschaftslehre, Eintheilung der Philosophie, wie man die weltlichen Wissenschaften auch nannte. Solche Encyclopädien sollten nicht sowohl die Wissenschaften selbst in der Ausführung, als vielmehr nur ihre ersten allgemeinsten Begriffe, ihre Verbindung in einem System der Wissenschaften, ihre Ableitung aus einem gemeinschaftlichen Principe geben [3]). Die hiermit gegebenen höheren, allgemeineren wissenschaftlichen Gesichtspunkte standen demnach über der gemeinen Lehrweise nach dem trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie) wie sie vornehmlich noch in den alten Klosterschulen gewöhnlich war, und scheinen itzt auch mit der Entstehung der Universitäten schon einen gewissen Einfluß auf den Gang und Geist des Unterrichts selbst gewonnen zu haben. Die höheren Begriffe an sich aber lagen schon längst in den Arbeiten eines Boethius,

---

Schriften Hugo's. Wenigstens sehen wir aus der Dedication seines Buchs de arrha animae an seine ehemaligen Klosterbrüder zu Hamersleben Opp. T. II. fol. 142. col. 2., daß er fortwährend die Verbindung mit seinen deutschen Freunden unterhielt. Damit dürfte zusammenhängen, daß Eckbert die Victoriner Kanoniker nach Sachsen verpflanzte (siehe oben). So verdankte also auch vielleicht Deutschland dem Hugo manche edlere Blüthe der Wissenschaft.

3) C. 1. „Descriptionem et partitionem artium, i. e. quomodo unaquaeque contineat aliam, vel contineatur ab alia.“

Cassiodor, Isidor, Erigena u. a. vor. Aus ihnen schöpfte nun auch Hugo, vornehmlich aus dem Boethius, dessen besondere Ausprägung des Combinismus von neuplatonischer Mystik und aristotelischer Dialektik ihn hier vorzugsweise angesprochen haben muß. Wir geben nun namentlich die philosopische Begründung des Ganzen etwas ausführlicher, weil wir damit am besten belegen können, was wir oben (S. 60—61) über Hugo's Methode zu philosophiren im Allgemeinen gesagt haben.

Er beginnt mit einer Erklärung des Ursprungs der Weisheit und Wissenschaft aus der Natur der menschlichen Seele. Das höchste vor allen andern zu erstrebende Gut, sagt er, ist die Weisheit. Sie erleuchtet den Menschen, daß er sich selbst erkennt; und er ist nicht mehr als die andern Dinge, so lange er seine Vorzüge vor ihnen noch nicht einsieht. Der unsterbliche Geist, durch Weisheit erleuchtet, schaut seinen Urgrund, und wird seines ursprünglichen Wesens sich bewußt; so erkennt er dann, daß alles der Veränderung Unterworfene nichts ist, und daß es ihm nicht anstehe, außer sich Befriedigung zu suchen, da er sich selbst genug sein kann. Die menschliche Seele nämlich ist, nach den alten Philosophen, aus allen Theilen des Universums zusammengesetzt, nach dem Timäus des Plato, eine Welt. Denn sie faßt auf gleiche Weise alles Sinnliche und Uebersinnliche, indem sie jenes in der sinnlichen Empfindung berührt, zu diesem vermittelst der Intelligenz sich erhebt. Gleichsam im Kreislauf geht sie nach beiden Seiten aus und wieder zurück, und zieht auf diese Weise die Aehnlichkeiten aller Dinge an sich. Um dieß aber zu können, muß sie für alle Dinge etwas Aehnliches in sich enthalten, denn, nach einem Pythagoreischen Satze, nur Aehnliches faßt das Aehnliche. In diesem Sinne also ist die Seele Alles; nicht als wäre sie quantitativ zusammengesetzt und theilbar, sondern weil sie durch die eigne ihr einwohnende Kraft und Anlage alle Dinge in der Vorstellung aufzuzeigen vermag. Denn, wie Varro

sagt, nicht alle Veränderung geschieht nothwendig durch Verlust oder Zuwachs von außen. Einer Wand werden wohl durch Auftragen eines fremden Stoffs allerlei Aehnlichkeiten anderer Dinge angebildet; etwas Anderes aber ists z. B. mit einem Metalle, das die Figur, die ihm der Bildner ausdrückt, nicht sowohl von außen erhält, als vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit und Habilität seiner Masse zu zeigen beginnt. Und dieß ist, fährt Hugo fort, die eigenthümliche Würde unserer Natur, die zwar Alle auf gleiche Weise in sich tragen, deren sich aber nicht Alle auf gleiche Weise bewußt sind. Denn die Seele, durch die Begierden des Körpers eingeschläfert, und durch die den Sinnen erscheinenden Gestalten außer sich gerissen, hat vergessen, was sie ursprünglich war, und weil sie sich nicht erinnert, jemals etwas Anderes gewesen zu sein, so glaubt sie auch nichts zu sein, als was sie zu sein scheint. Jene ursprüngliche Würde wird ihr aber wieder hergestellt durch die Lehre, die uns unsre Natur erkennen, und außer uns nicht suchen lehrt, was wir in uns selbst finden können. Daher ist der höchste Trost des Lebens im Studium der Weisheit; wer sie findet ist glücklich, wer sie besitzt, selig.

Hugo kommt nun darauf, daß Pythagoras zuerst das Studium der Weisheit und Wissenschaft Philosophie, d. i. Streben nach der Weisheit genannt habe, was er sehr treffend findet, da ja die Wahrheit so verborgen sei, daß der menschliche Geist, so sehr er auch nach ihrer Erkenntniß brenne, doch nur sehr schwer sie rein zu erfassen vermöge. Und so ist denn auch nach seiner Ansicht die Philosophie (subjectiv) Liebe zur Weisheit, Befreundung mit ihr, wobei, wie er sagt, nicht die Kenntniß gemeint ist, die zum Gegenstande die Betreibung von allerlei Geschäften und Handthierungen des gemeinen Lebens hat, sondern die Weisheit, die selbstgenugsamer, ewig lebendiger Geist und alleiniger Urgrund aller Dinge ist; also die göttliche. Selbstgenugsam heißt sie, wie er etwas weiter unten

erklärt[4]), weil sie nichts bedarf, nie vermindert wird, und Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges auf einmal und zugleich schaut: ewig lebendiger Geist, weil, was einmal in der göttlichen Vernunft geschehen ist, nie mehr getilgt werden kann: alleiniger Urgrund aller Dinge, weil nach ihrem Bilde Alles gemacht ist. Die ganze Philosophie geht also im Grunde auf das Eine, daß das göttliche Ebenbild in uns wiederhergestellt werde, das uns Form, Gott Natur ist: nur in dem Grade, in dem wir uns ihm gleichbilden, werden wir weise, wenn in uns wiederzustrahlen anfängt, was in seiner Vernunft ewig war. — Dieses hohe Geschenk der Philosophie ist aber nur für die vernünftige Seele. Die Seelenkraft zeigt sich nämlich auf dreierlei Weise: als bloße Lebenskraft, als sinnliches Vorstellungsvermögen, und als vernünftiger Geist. Als das erste findet sie sich bei den Pflanzen. Als das zweite, dem das erste untergeordnet ist, bei den Thieren: diese erkennen nicht nur die jedesmal gegenwärtigen sinnlichen Objecte, sondern halten auch die Vorstellung davon vermittelst einer Art von Gedächtniß, je nach dem Maaße ihrer Kraft, längere oder kürzere Zeit fest. Diese sinnlichen Bilder aber sind bei ihnen so unter einander geworfen und unklar, daß sie nicht im Stande sind, irgend etwas durch Verbindung und Zusammensetzung aus ihnen zu machen; und daher bei weitem nicht Alles im Gedächtniß behalten, des einmal Vergessenen sich nicht wieder erinnern, und von dem Zukünftigen gar nichts voraussehen können. Dagegen nun die dritte Art der Seelenkraft, welche die beiden ersten gleichsam in ihrem Dienste mit sich führt, der vernünftige Geist, sich theils in dem vollständigen Erfassen des Gegenwärtigen, theils in dem Vorstellen des Abwesenden, theils in der Ermittelung des Unbekannten durch das Bekannte zeigt. Diese Kraft besitzt allein der Mensch[5]). Sie erzeugt nicht nur vollkommne

4) L. II. c. 1.

5) Eine Eintheilung, die an Augustins Grade der Seele in de quantitate animae erinnert.

und geordnete Vorstellungen des Sinnes und der Einbildungskraft, sondern entwickelt und sichert auch mit der vollen Thätigkeit der Intelligenz was die Einbildungskraft vorführt (pleno actu intelligentiae, quod imaginatio suggessit, explicat atque confirmat) und was sie so vermittelst der Intelligenz zusammen begriffen hat, das bringt sie dann in Wort und Satz zum Ausdruck[6]). Sie untersucht an Dingen nicht nur ob sie sind, sondern auch was sie sind (der Substanz nach), von welcher Beschaffenheit sie sind (den Accidenzen nach), und warum sie sind. Ueberhaupt, meint Hugo, könne man nach alle dem auch sagen, daß es zweierlei sei, worin das Geschäft des vernünftigen Geistes bestehe, Erforschung des Wesens der Dinge, und Ermittelung dessen, was der Mensch im sittlichen Leben zu thun habe.

Wenn nun aber, fährt er fort, im Gegensatz zu den Thieren, die nur durch blinden Instinct geleitet werden, das höchste leitende Princip für die gesammte Thätigkeit des Menschen die Vernunft sein muß, die Philosophie aber Wissenschaft der Vernunft ist, so kann man auch nicht umhin, dieselbe auf alle Aeußerungen der menschlichen Thätigkeit auszudehnen, in so fern sie von allen die Vernunftgründe enthalten muß. Und so läßt sich denn auch die Philosophie definiren als diejenige Lehre, welche die Gründe aller göttlichen und menschlichen Dinge vollkommen erforscht (Cicero). Dem steht nicht die oben gegebene Bestimmung entgegen, daß die Philosophie sich nicht befasse mit den Hand-

---

6) Diese Beschreibung führt auf das, was unser philosophischer Sprachgebrauch Verstand und Verstandesbegriff nennt. Hugo verfährt übrigens in der speculativen Theologie ganz im Geiste des herrschenden Platonischen Realismus. Vielleicht ahnete er, wie Abälard, den rechten Mittelweg in dem Streite des Realismus und Nominalismus, d. i. den Unterschied zwischen den bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen und den ewigen Vernunftideen. Er erklärt sich darüber freilich nirgends bestimmt, wie man überhaupt damals in diesem Streite nie völlig klar war; scheint sich auch nicht ausdrücklich in denselben gemischt zu haben.

thierungen des gemeinen Lebens, sondern die Weisheit zum Gegenstande habe, die alleiniger Urgrund aller Dinge ist. Denn eine und dieselbe Thätigkeit kann nach ihren Vernunftgründen zur Philosophie gehören, nach ihrer Uebung im Leben von derselben ausgeschlossen sein [7]). So ist der Ackerbau in seinen Principien, wissenschaftlich, Sache des Philosophen, in seiner Betreibung Sache des Landmanns. Dasselbe gilt von den Werken der Künstler.

Nachdem nun Hugo so das oberste Princip seiner Wissenschaftslehre gewonnen hat, sucht er weiter die große Masse der einzelnen Wissenschaften unter einige ganz allgemeine Gesichtspunkte zu bringen. Er entwickelt dabei die Keime einer großen Welt- und Lebensansicht. Zweck und Absicht aller menschlichen Bestrebungen, sagt er, muß zuletzt darauf gehen, daß entweder die ursprüngliche Vollkommenheit unsrer Natur wieder hergestellt, oder den Mängeln des zeitlichen Lebens abgeholfen werde. Zweierlei nämlich findet sich im Menschen, Gutes und Böses, ursprüngliche Natur und Verdorbenheit. Das Gute, weil es eigentliche Natur, nur verdorben und vermindert ist, muß wieder hergestellt werden. Das Böse, weil es ein Mangel, eine Verkehrtheit, Unnatur ist, muß ausgetrieben, und wenn es auch nicht mit der Wurzel ausgerottet werden kann, doch durch irgend ein Mittel beschränkt werden. Die eigentliche Natur des menschlichen Lebens besteht aber aus zwei Stücken, aus Wissenschaft und Tugend, und das ist die einzige Aehnlichkeit, die wir mit höheren, und selbst mit dem göttlichen Wesen haben. Denn wie der Mensch kein einfaches, sondern ein Doppelwesen ist, so ist er nur nach dem einen bessern Theile, der allein er selbst ist, unsterblich und Gott verwandt; dem andern hinfälligen Theile nach, welcher denen, die ihr Alles in die Sinnlichkeit setzen, allein bekannt ist, der Sterblichkeit und

7) Cap. 5. „Potest namque idem actus et ad philosophiam pertinere secundum rationem suam, et ab ea excludi secundum administrationem.“

Veränderlichkeit unterworfen: er stirbt an diesem Theile eigentlich so oft, als er verliert was er daran besitzt. Der letztere Unterschied führt Hugo noch auf folgende Sätze: Es giebt dreierlei Arten von Dingen: Etwas ist, das weder Anfang noch Ende hat, das Ewige, bei welchem Ursache und Wirkung nicht verschieden sind, das sein Sein von sich selbst hat; dieß ist allein der Schöpfer aller Dinge. Etwas ist ferner, das sein Sein nicht von sich selbst hat, durch ein Anderes ist: dieß zerfällt wiederum in ein Doppeltes: theils das, was unmittelbar aus den Primordialursachen hervorgeht, und darin unveränderlich und endlos besteht, die Substanzen, die Natur, das Wesen der Dinge, oder die superlunarische Welt; theils das, was die Natur wirkt, was sublunarisch auf der Erde entsteht und vergeht, durch die Kraft eines bildenden Feuers, das zur Erzeugung der sinnlichen Dinge herabsteigt. Das Wesen der Dinge vergeht nicht, sondern nur ihre Form, d. h. ein Ding, das existirt, verliert nicht sein Sein, sondern wird nur verändert. Die verborgne Ursache bleibt, wenn der Act ihres Heraustretens in die zeitliche Wirkung vorüber ist. Hierin beruht eben die von den Mathematikern gemachte Eintheilung der Welt in die superlunarische und sublunarische: unter jener verstanden sie die unveränderliche, durch die Urgesetze bestimmte Natur der Dinge; unter dieser, die Wirkung der Natur, nämlich jener obern, weil alles Lebendige den Lebensgeist von oben her auf unsichtbaren Wegen eingegossen erhält. Jene nannten sie auch, wegen der immerwährenden lichten, seligen Ruhe Elysium; diese, wegen des Unbestandes und der Verwirrung der fliehenden Dinge, Unterwelt. So zeigt sich aber, daß der Mensch nach der Seite hin, wo er der Veränderlichkeit theilhaft, auch der Nothwendigkeit unterworfen ist, nach der andern hingegen, wo er unsterblich, der Gottheit verwandt ist.

Es giebt demnach für den Menschen eine zwiefache Thätigkeit, eine göttliche und eine menschliche. Die erste besteht in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in uns

durch Erforschung der Wahrheit und durch Tugendübung. Die andere in der Abstellung der Mängel des irdischen Lebens, wobei es darauf ankommt, daß der Natur die Werkzeuge verschafft, dem drohenden Uebel vorgebeugt, und dem schon vorhandenen abgeholfen werde. Alle Wissenschaft, die sich auf die erstere Thätigkeit bezieht, nennt er der Tiefe des Gegenstandes wegen intelligentia; alle dagegen, welche die andre zum Gegenstande hat, heißt ihm, weil sichs hier nur um niedere Gegenstände handelt, blos scientia. Jene begreift unter sich die Theorik oder speculative Lehre, und die Praktik oder ethische Lehre; diese kann sehr passend auch Mechanik genannt werden, und enthält die Lehre von den Künsten und Handwerken [8]). Das Wesen der letztern setzt er in Nachahmung der Natur, und meint, daß es immer die Noth war, die den menschlichen Erfindungsgeist zu dieser Nachahmung trieb. So erfand man z. B. die Kleidermacherkunst, da man Bedeckung brauchte, und sahe, wie alle übrigen Geschöpfe dieselbe von Natur haben. Das ist aber mit vieler Weisheit so eingerichtet, damit der Mensch seinen Verstand desto besser üben und desto herrlicher zeigen könnte. Hieran schließt er noch der Deutlichkeit halber eine Entwickelung des Begriffs Natur. Alle Bestimmungen bei den Alten lassen sich, wie er mit genauem Fleiße bemerkt, auf eine dreifache Ansicht bringen: entweder ist Natur die Primordialursache eines jeden Dinges im göttlichen Verstande, oder die unterscheidende Eigenthümlichkeit eines jeden, oder das bildende Feuer, das mit einer gewissen Kraft ausgeht zur Zeugung der sinnlichen Dinge. Endlich bestimmt er als vierten Haupttheil der gesammten Wissenschaft die Logik. Ihr Gegenstand ist ihm der Etymologie gemäß die richtige Denk- und Ausdrucksweise. Sie ist unter allen Wissenschaften zuletzt erfunden worden. Man philosophirte,

---

8) Hugo leitet nämlich mechanica sonderbarerweise von μοιχος ab. So ist mechanicà so viel als adulterina, darin dann die Bedeutung des Nachgemachten, Eingeschwärzten urgirt wird, weil die Kunstwerke nicht Naturwerke sind.

wie Boethius sagt, lange, ehe man die Wissenschaft der Logik hatte. So stand man aber in dem Wahne, daß Alles, was irgend durch den Ablauf der Schlußfolge gefunden worden, auch von den Dingen selbst gelte, und brachte daher viel Verwirrung in die Philosophie und in die ganze Wissenschaft, wie z. B. Epicurus. Endlich erkannte man, daß man nicht fortkomme ohne Einsicht in das Wesen der Schlüsse selbst, ohne die Kenntniß der einzig richtigen Schlußweise, welche die Wahrheit der Dinge untrüglich aufzeigt. So entstand die Wissenschaft der Logik (das trivium). Sie ist aber von den Philosophie Studirenden vor allen andern Wissenschaften zuerst zu treiben, weil ohne sie kein Theil der Philosophie recht gehandhabt werden kann. Alle Wissenschaften übrigens, ob sie gleich nicht von Anfang an als förmliche Disciplinen existirten, wurden doch immer zum Theil praktisch geübt. Mit einigen Beispielen dafür schließt das erste Buch.

Das zweite spaltet nun die vier angegebenen Hauptwissenschaften weiter in die einzelnen untergeordneten, und giebt die Eigenthümlichkeit einer jeden kurz an. Die Theorik begreift unter sich die Theologie, Mathematik und Physik. Die Theologie ist im Grunde die eigentliche Philosophie, und hat die unaussprechliche Natur Gottes und die geistigen Creaturen zum Gegenstande. Die Mathematik handelt von der abstracten, d. i. durch den Verstand von der Materie abgelösten Quantität. Boethius nennt jene die intellectible, diese die intelligible. Sie verhalten sich wie die Vermögen der reinen Intelligenz und der Einbildungskraft. [In einem Excurse, den Hugo hier über das Verhältniß der beiden letzteren macht, ist der Mittelpunkt dieser: Je mehr die Seele, ihr ganzes Wesen aus der Zerstreuung der sinnlich-phantastischen Bilder sammelnd und vereinfachend, sich in der Intelligenz zu den Principien der Dinge, welche Gott, die Ideen und die Hyle sind, und zu den unkörperlichen Substanzen erhebt, desto vollkommner und seliger wird sie (die neuplatonische ἁπλωσις); das Erstere ist die intelligible

Seite, das Letztere die intellectible. Das Weitere hiervon gehört aber für die Darstellung des Mysticismus]. Der Mathematik ordnet er nun das quadrivium unter, die Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie. Unter Musik versteht er die Wissenschaft von der Harmonie überhaupt, oder von jedem Zusammenstimmen mehrerer ungleicher in Verbindung gebrachter Dinge. Es giebt auch, sagt er beiläufig, eine Musik des Leibes und der Seele: diese besteht darin, daß die Liebe zum Fleische im rechten Gleichgewicht mit der Liebe zum Geiste erhalten, und das Fleisch ohne Schaden der Tugend gepflegt wird. Von der Astronomie unterscheidet er genau die Astrologie, und theilt die letztere ein in natürliche und abergläubische. Jene handelt von den Zuständen der Körper, auf welche der Stand der Himmelskörper einen wirklichen Einfluß hat, als Gesundheit, Krankheit, gutes und schlechtes Wetter, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit. Diese bezieht sich auf das Zufällige und das, was vom freien Willen abhängt. Astrologen der letztern Art nennt Hugo nicht unwitzig Matematiker [9]). Der dritte Theil der Theorik endlich, die Physik handelt von den unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge; sie erforscht die Ursachen aus ihren Wirkungen, oder die Wirkungen aus

---

9) Von ματην. Solche Bestimmungen waren bei dem großen Ansehen, welches die abergläubische Astrologie in dieser Zeit hatte, überaus nöthig. Eigentliche Astronomie wurde fast gar nicht getrieben; alle Beobachtung des Himmels beschränkte sich beinahe nur auf den Zweck von Prophezeihungen. Selbst manche namhafte Gelehrte trieben Astrologie. Viele eiferten zwar auch dagegen: so schrieb Hildebert von Mans ein Gedicht in 15 Gesängen gegen die Astrologie. Doch aber verbreitete sich gegen das Ende des Jahrhunderts ein allgemeines Schrecken, als der Astrolog Jacob von Toledo nach Constellationen der Welt durch Circularbriefe ankündigte, daß im Jahre 1186 gewaltige Winde vom Abend her sich erheben, und Alles zerstören würden, so daß man sich nur in Höhlen und unterirdische Klüfte retten könne. Und selbst das Nichteintreffen dieser Prophezeihung that der Astrologie wenig Schaden. Vgl. Cramer 6te Fortsetzung von Bossuet S. 65.

ihren Ursachen. Manche, welche die Mechanik nicht zur Philosophie rechnen, verstehen unter Physik auch die Theorik überhaupt.

Hierauf folgen einige Bemerkungen über die unterscheidenden Merkmale der bisher angegebenen Wissenschaften, wobei Hugo etwas tiefer eingeht und Sachkenntniß zeigt. Am kürzesten sagt er: die Physik allein handelt von den Dingen selbst, die übrigen Wissenschaften von den Begriffen der Dinge (de intellectibus rerum); die Logik nach der Constitution der Prädicamente, die Mathematik nach der integralen Zusammensetzung. Daher bedient sich die Logik bisweilen der reinen Intelligenz; die Mathematik kann nicht ohne die Einbildungskraft sein. Ueber die methodische Folge dieser Wissenschaften bestimmt er: die Logik und Mathematik sind eher zu erlernen als die Physik, weil sie gleichsam Werkzeuge sind, die jeder, der zu physikalischen Untersuchungen schreiten will, vorher sich aneignen muß. Denn die Erfahrung an sich ist unsicher; nur in der reinen Vernunft ist feste Wahrheit, und nur unter ihrer Leitung läßt sich die Erfahrung sicher beurtheilen. Gegen das Ende des Buchs zergliedert nun Hugo noch kürzlich die drei übrigen Haupttheile der Philosophie außer der Theorik. Bei der Praktik hat er die gewöhnliche Eintheilung in Ethik, Oekonomik und Politik. Zur Mechanik rechnet er die Wollweberei, Waffenschmiedekunst, Schiffarth, Ackerbau, Jagd, Heilkunde (sonst Physik genannt) und Schauspielkunst, und bringt unter diese Rubriken kurz und mit vieler Genauigkeit fast alle nur möglichen Künste und Gewerbe, z. B. die Architektonik unter die Waffenschmiedekunst, die Kochkunst unter die Jagd. Die Logik endlich begreift nach ihm das trivium unter sich, d. i. die Grammatik, die manche freilich nicht zur Philosophie rechnen wollen, die Rhetorik und Dialektik [10]). Die me-

10) Eine andere Eintheilung ist in grammatica und ratio disserendi oder disertiva, wovon die letztere wieder zerfällt in demonstratio probabilis und sophistica, die probabilis in rhetorica und dialectica.

thodische Folge aller vier Haupttheile der Philosophie bestimmt er so: die erste Stelle muß bei Unterricht und Studium die Logik, die zweite die Praktik, die dritte die Theorik, die vierte die Mechanik einnehmen. Denn zuerst muß man sich die richtige Denk- und Ausdrucksweise aneignen, dann muß das Auge des Herzens durch Tugendübung gereinigt werden, damit es in der Theorik zur Erspähung der Wahrheit scharfsichtig genug sei; zuletzt muß die Mechanik folgen, die aller vorhergehenden Wissenschaften zur Stütze bedarf [11]).

Man kann dieser Encyclopädie, ob sie gleich auf vielen Vorarbeiten ruht, doch auch den eignen systematischen Geist nicht absprechen, wenn man nur die einzelnen Bestimmungen mit anderen früheren, auch gleichzeitigen genau vergleicht. Vin-

11) Im Anhang des Werkes (fol. 23.) steht noch folgende Recapitulation der ganzen Encyclopädie in scharfen Umrissen: Tria sunt: sapientia, virtus, necessitas. Sapientia est comprehensio rerum prout sunt. Virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Necessitas est sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus. Haec tria remedia sunt contra mala tria, quibus subjecta est vita humana. Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. Propter ista mala exstirpanda quaesita sunt ista tria remedia: et propter haec tria remedia inveniendia, inventa est omnis ars et omnis disciplina. Propter sapientiam inventa est theorica: propter virtutem inventa est practica: propter necessitatem inventa est mechanica. Istae tres usu primae fuerunt: sed postea propter eloquentiam inventa est logica. Quae cum sit inventione ultima, prima tamen esse debet in doctrina. Quatuor igitur sunt principales scientiae, a quibus omnes aliae descendunt: theorica, practica, mechanica, logica. Theorica dividitur in theologiam, physicam, mathematicam. Theologia tractat de invisibilibus visibilium causis: mathematica de invisibilibus visibilium formis etc. Nächst dem ganzen Werke hat vornehmlich diese Bestimmungen der Compilator des tractatus excerptionum in Richards Werken benutzt. Sie sind daher auch bisweilen fälschlich für Richards Erfindung gegeben worden. Das zweite Stück des Anhanges enthält eine weit ausgesponnene Eintheilung der magischen Künste, nebst Polemik gegen dieselben.

cent von Beauvais führt sie auch als eine eigenthümliche in seinem Lehrspiegel mit auf [12]). Am nächsten kommen ihr noch von den gleichzeitigen die Bestimmungen bei Johann von Salisbury im Metalogicus an mehreren Stellen. Des Honorius von Autun spielende Allegorie der Wissenschaften in seinem Buche von der Verweisung der Seele und ihrem Vaterlande steht in Ansicht und Methode tief unter der ernsten wissenschaftlichen Haltung der Hugonischen Entwickelung [13]). Nur daß bei diesem der scholastische Formalismus in allzufeinem Spalten, Splittern und Classificiren (wir haben bei weitem die meisten Subdivisa übergangen) bisweilen einen nachtheiligen Einfluß zeigt. Der klare, helle Geist dieser Encyclopädie konnte aber eben viel dazu beitragen, so manchem Aberglauben, insbesondere einem gewissen Anstrich von geheimer Weisheit, der sich in dieser Zeit namentlich von den Arabern her [14]) vielfach über die Wissenschaften verbreitet hatte, entgegen zu wirken. Daß übrigens Hugo die meisten der hier angegebenen Wissenschaften nach ihrem damaligen Umfange wirklich selbst kannte, erhellt aus der ganzen

12) Vincentii Bellovacensis speculum doctrinale L. I. c. 15. Man findet hier für die Vergleichung Mehreres zusammengestellt.

13) Honorius giebt nächst Johann von Salisbury und Hugo das Meiste über die damalige Wissenschaft, vornehmlich aber nur wie sie noch in den alten Klosterschulen stand, denen er angehörte, und von denen sich schon die Schule zu Bec unter Lanfrank und Anselm durch die neue dialektische Weise unterschieden hatte. Der Inhalt des genannten Buchs (in Pezii Thesaur. Anecdotor. noviss. T. II. p. 228—234.) ist bekanntlich das bis ins Einzelnste ausgeführte Bild einer Wanderung der Seele aus ihrem Exil, d. i. der Unwissenheit, durch 10 Städte, d. i. durch die Wissenschaften des Triviums und Quadriviums und die Physik, Mechanik und Oekonomik, in ihr wahres Vaterland, d. i. die Schrift.

14) Arabische Wissenschaft wurde diesem Zeitalter meist als Geheimlehre, Alchymie, Astrologie geboten, und von ihm auch als solche gesucht. Den wissenschaftlichen Reisen nach Spanien dichtete man einen abenteuerlichen, wunderbaren Charakter an, und die Zurückkommenden, z. B. Gerbert, wurden für Zauberer angesehen.

Manier wie er überall von ihnen spricht: auch verfaßte er einzelne Schriften über einzelne derselben [15]).

Zu Anfang des folgenden Buchs stehen noch einige Bemerkungen über die Erfinder und vorhehmsten Fortbildner der Künste und Wissenschaften. Sie sind aber äußerst dürftig und voller Fehler. Daß jedoch Hugo hier mehrere Mythen für wirkliche Geschichte genommen habe, können wir nach der Art der Anführung nicht glauben: z. B. „Die Griechen sagen, daß Atlas zuerst die Astronomie ausgedacht, darum man ihn auch den Himmel tragen läßt. Die Wollweberei soll zuerst den Griechen von der Minerva gelehrt worden sein." Uebrigens spricht er aber z. B. von 24 Büchern des Sokrates über die Ethik nach der positiven Gerechtigkeit: von Plato sagt er ganz oberflächlich, daß er „viele Bücher" über die Republik, nach beider Gerechtigkeit, der positiven und natürlichen geschrieben. Zuletzt giebt er als Uebersicht: Aegypten war die Mutter der Wissenschaften; hier lernte sie Plato, der sie nach Griechenland brachte, von wo sie dann nach Italien kamen. Diese Art der Geschichte erklärt sich aus dem niedern Stande der historischen Studien in dieser Zeit überhaupt. Der Geist verfolgte itzt eine der historischen ganz entgegengesetzte Richtung, mußte daher gegen die Geschichte immer gleichgültiger werden. Hugo schrieb übrigens noch eine Chronik [16]), und zeigt sonst eine nähere Bekanntschaft mit der an die biblische Geschichte grenzenden Profangeschichte und der Kirchengeschichte. Ein Freund von Legenden war er dabei nicht, wie es doch in dieser legendensüchtigen Zeit [17]) so manche sonst achtbare und wissenschaftliche Männer waren.

---

15) Die Hist. litt. de la France führt wenigstens drei noch ungedruckte über Grammatik, Geometrie und Musik an.

16) Noch ungedruckt.

17) In der Legende durchdrangen sich die beiden Hauptelemente des mittelalterlichen Lebens, das romantische und das geistliche. So war sie der volleste Ausspruch desselben, wie seine liebste Nahrung.

2.

In dem noch übrigen Theile des dritten Buchs folgt nun die Methodenlehre. Wenn Hugo in der Encyclopädie der Natur der Sache nach weniger selbstständig war, so spricht er dagegen hier ganz aus der eignen Erfahrung heraus, und ist er auch nicht völlig erschöpfend, so zeigt doch was er giebt von vieler Feinheit der Beobachtung und hohem Interesse an der Sache. Man erkennt den Scholasticus einer der berühmtesten Schulen damaliger Zeit. Vincent von Beauvais fand es auch noch im 13ten Jahrhundert zweckmäßig, fast diesen ganzen Abschnitt wörtlich in seine Sammlungen aufzunehmen. Es ist aber vor Allem ächte Wissenschaftlichkeit, dazu ein einfältiges, redliches, auf das Himmlische gerichtetes Gemüth, und ein würdiges Leben, was Hugo von den Studirenden seiner Zeit mit Ernst und Nachdruck fordert. Um nun aber, was er dafür sagt, im rechten Lichte zu sehen, und nicht nur für das Allgewöhnliche zu nehmen[18]), so ist es nöthig beim Einzelnen immer das entgegengesetzte Treiben in den damaligen allgemeinwissenschaftlichen Studien sich zu vergegenwärtigen.

Das Haupt- und Grundübel, das auch die meisten übrigen nach sich zog, war nun hier das einseitige, fast alle andern Wissenschaften verdrängende Studium der Dialektik. Bei aller Unzulänglichkeit und Dürftigkeit der Quellen und Hülfsmittel, der dürren Auszüge nämlich aus der Aristotelischen Logik in einer dem Augustin fälschlich beigelegten Schrift und in den Schriften des Boethius, Cassiodorus und Isidorus, war doch die Liebe und der Eifer für dieses Studium im hohen Grade lebendig, ja ausschweifend. Und in der

---

Daher verwandelte sich in dieser Zeit fast alle Geschichte; selbst die biblische, so leicht unter der Hand in Legende.

18) Wie Schröckh, der übrigens das ganze Buch nur mit zwei Worten berührt. KG. Th. 24. S. 394.

That mußte dasselbe itzt auch für die meisten, insbesondere für die jugendlichen Gemüther einen hohen Reiz haben. Denn galt doch die dialektische Bildung fast allein schon in der allgemeinen Meinung für die philosophische und wissenschaftliche überhaupt. Daher durfte man nur ein guter Dialektiker sein, und man konnte ohne sonstige wahre Gelehrsamkeit mit leichter Mühe zu Ansehen und Einfluß, insbesondere zu den besten Abteien, Bisthümern und Erzbisthümern gelangen. Der Glanz der dialektischen Kampfspiele ferner, der laute Beifall und der dauernde Ruhm, der die Sieger immer begleitete, auch schon der große Vortheil jedenfalls öffentlich in strenger Folge reden zu können, mußte für viele, die nur Befriedigung ihrer Eitelkeit suchten, einladend genug sein, um ihr ganzes Leben der Dialektik zu widmen. Ueberhaupt gab das Studium der Dialektik allen, auch den minder fähigen Köpfen, das angenehme Gefühl der Selbstthätigkeit, machte es ihnen auf eine leichte Weise möglich, von ihren übrigen, vielleicht nur geringen Kenntnissen einen freieren Gebrauch zu machen. Dabei ist jedoch gar nicht zu übersehen, daß auch manche edlere Geister sich keineswegs nur durch diese niederen Antriebe, sondern auch durch ein reines Interesse für Vernunftforschung, und durch die Meinung, den Schlüssel zum Geheimniß ächter Wissenschaft, vornehmlich wahrer Theologie, in der Dialektik gefunden zu haben, leiten ließen. Nun ist zwar nicht zu läugnen, daß dieses Studium eine Reibung, Uebung und Schärfung der Geister durch einander mit sich brachte, wie sie vorher noch nie dagewesen war, die einen bedeutenden Fortschritt in der Bildung machte, eine Menge alter traditionaler Vorurtheile in der Wissenschaft ausrottete, und als eine gute Vorbereitungsschule für die spätere Wiederaufnahme der griechisch-classischen Literatur angesehen werden kann. Allein die ausschweifende Liebe zu jenem Studium hatte doch zunächst auch sehr verderbliche Folgen. Eine der ersten war, daß im Gange der Bildung über der Dialektik die übrigen Vorbereitungswissenschaften sehr vernachlässigt wurden. Grammatik und Rhetorik wur-

den noch ziemlich fleißig getrieben, obgleich der Lehrer, den Johann von Salisbury mit dem Namen Cornificius brandmarkt, auch diese Wissenschaften verwarf, und nur eine kahle, elende Sophistik geltend machen wollte; aber das Quadrivium lag fast ganz darnieder, wie überhaupt die Realwissenschaften. Die Vernachlässigung dieser Wissenschaften aber, die ein Gegengewicht gegen die ausschweifende Dialektik hätten bilden können, rächte sich dadurch, daß die letztere und das ganze durch sie beherrschte wissenschaftliche Treiben immer mehr von allem wirklichen Inhalt entblößt, immer eitler und leerer wurde. Daher jene bekannten Schandflecke der Scholastik, jene subtilen sophistischen Fragen über allerlei, zum Theil unerkennbare, zum Theil für die Erkenntniß ganz gleichgültige Dinge; die, ob sie gleich nicht immer von den Besseren ventilirt wurden, doch aber ein bestimmtes Zeugniß von dem gemeinhin herrschenden Geiste der Zeit geben. Daher insbesondere auch eine unwürdige Sophistik in der Theologie. Denn die eitle, unnütze, hochmüthige Schwätzerin, wie Johann von Salisbury die Dialektik dieser Zeit nennt, zog nun auch alle übrigen Wissenschaften in ihr Netz hinein. Einen andern Gang der Bildung hatte Hugo genommen. Schon früh war, wie wir oben sahen, sein Studium der weltlichen Wissenschaften in einer deutschen Schule vielseitiger gewesen; er hatte sich später in dieser Richtung weiter gebildet, besonders eine ungewöhnliche Summe von Realkenntnissen sich erworben. Dieß hatte ohne Zweifel dazu beigetragen, ihn vor den Ausschweifungen der Dialektik, auch in der Theologie, zu bewahren, und seinem ganzen geistigen Leben eine ruhigere besonnenere Haltung zu geben. Wenigstens finden wir bei allen ihm in dieser schönen Mäßigung verwandten Geistern aus dieser Zeit, bei Honorius von Autun, bei Johann von Salisbury, gerade auch immer die meisten Realkenntnisse. Solche Männer nun, durch eigne Erfahrung belehrt, mußten dem dialektischen Unfuge sich nachdrücklich widersetzen, und ihre Zeit von den leeren Begriffsspielen zu wirklicher Gelehrsamkeit zurückzuführen su-

chen[19]). Diese besondere Beziehung auf die einseitige Dialektik scheint nun auch in der folgenden Stelle Hugo's zu liegen, und es zeigt von seinem richtigen Blicke, daß er gerade mit diesem Gegenstande seine Methodenlehre beginnt. „Von allen Wissenschaften, sagt er, hatten die Alten zum Behufe des ersten Unterrichts vornehmlich sieben bestimmt, die ihnen vor allen übrigen so überaus nützlich erschienen, daß sie glaubten, wer diese sich völlig zu eigen gemacht habe, der könne nachher zur Erkenntniß der andern besser durch eignes Studium und Uebung, als durch Hören gelangen. Und allerdings sind sie die besten Mittel, durch die der Geist geschickt gemacht werden kann zur tieferen Einsicht in die philosophische Wahrheit. Daher haben sie auch den Namen des Triviums und Quadriviums erhalten, weil sie gleichsam der Weg sind, auf dem ein lebendiger Geist zu den innersten Geheimnissen der Sophia eingeht. Niemand wurde in diesen Zeiten mit dem Namen eines Lehrers beehrt, der nicht diese sieben Wissenschaften zu lehren sich anheischig machen konnte. Pythagoras soll bei seinem Unterricht die Gewohnheit gehabt haben, daß er bis ins siebende Jahr (der Zahl der freien Künste nach) keinem seiner Schüler gestattete über irgend einen Gegenstand seiner Vorträge genauere Auskunft zu verlangen. Sie sollten dem Worte des Lehrers glauben, bis sie Alles gehört hätten; damit sie dann erst mit eignem Nachdenken desto sicherer weiter gehen könnten. Diesen sieben Wissenschaften sollen manche mit solchem Fleiße obgelegen haben, daß sie dieselben zu völlig freiem Gebrauch in ihrer Gewalt hatten, und daher auch, wenn ihnen irgend eine Schrift zur Hand kam, irgend eine Streitfrage vorgelegt wurde, nicht erst nöthig hatten die Regeln und Entscheidungsgründe in Büchern nachzuschlagen, sondern sogleich im Gedächtniß bereit hatten. Daher gab es denn auch in jener

19) Selbst Abälard, obgleich zuerst ein eitler Disputator, sagte doch später, er gebrauche die Dialektik nur noch als einen Hamen oder als eine Angel, um diejenigen, die sich durch diese Lockspeise reizen ließen, zur wahren Philosophie zu leiten.

Zeit so viele Gelehrte, die zusammen mehr geschrieben haben, als wir itzt lesen können. Unsere Studirenden [20] aber wollen entweder die rechte Weise des Studiums nicht beobachten, oder kennen sie gar nicht. Daher itzt bei der Menge Studirender dennoch so wenig wirkliche Gelehrte. Es scheint mir aber eben so sehr darauf gedrungen werden zu müssen, daß die Studirenden gute und nützliche Beschäftigungen nicht nachlässig betreiben, als daß sie nicht auf unnütze Dinge ihren Fleiß wenden." So sagt er auch weiter unten: „Diese Wissenschaften hängen so genau zusammen und begründen und erläutern sich gegenseitig, daß keiner, dem auch nur eine derselben abgeht, ein Gelehrter heißen kann. Daher scheinen mir diejenigen zu irren, die ohne Rücksicht auf diesen innigen Zusammenhang einige derselben sich auswählen, und ohne Studium der übrigen durch diese allein sich zu vollkommnen Gelehrten bilden zu können meinen."

Für das Folgende müssen wir nun wiederum vorher auf eine eigenthümliche Verkehrtheit dieses Zeitalters aufmerksam machen, nämlich auf dessen sonderbar ausgeartete Neigung zum Dichten. Das neuerwachte geistige Leben wollte sich auch in der Sprache der Poesie ausdrücken; und in der That gelang es dem einen und dem andern glücklich organisirten Geiste, wenn er besonders noch durch das Studium des classischen Alterthums gebildet war, wie z. B. Hildebert von Mans und Johann von Salisbury, etwas Lesbares und Gefälliges darin hervorzubringen [21]). Allein die große Mehrzahl machte doch nur Verse. Man verfiel hier in denselben leeren Formalismus wie bei der Dialektik, und endete meist in reiner Geschmacklosigkeit. Man suchte nämlich jeden Stoff, auch den trockensten der Wissenschaft und den gemeinsten des alltäglichen Lebens in das Gewand der Poesie zu zwängen, unbekümmert darum, daß sich die-

---

20) Nostri scholastici; so hießen Lehrer und Schüler zugleich.

21) Es wäre wohl der Mühe werth dergleichen hie und da in dieser Zeit Zerstreutes einmal zu sammeln.

ses nur an das Lebensvolle und Edle passend anschließt[22]). Es fehlte aber auch den Meisten an einer reinen Norm des Geschmackes. Allerdings las man überaus fleißig die Dichter; aber leider nicht sowohl die Classiker (nämlich die römischen, denn an die griechischen war ohnehin nicht zu denken), sondern vielmehr und am allermeisten die späteren römischen Dichter, als den Lucan, Statius, Claudian u. a., so wie auch viele von den älteren christlichen an bis auf die Zeitgenossen herab. Ein solches poetisches Treiben mußte dem gesunden Sinne Hugo's widerstehen, besonders mußte es seine strenge Wissenschaftlichkeit übel berühren, daß über dem Verselesen und Versemachen oft genug die ernsthafteren Wissenschaften vernachlässigt wurden. Hiernach ist die folgende etwas starke Stelle gegen die Beschäftigung mit der angenehmen Literatur und für die rein wissenschaftlichen Studien zu deuten. „Es giebt zweierlei Arten von Schriften; ein Theil handelt ganz eigentlich von den Wissenschaften; ein andrer nur von Nebensachen und Anhängseln derselben (appendentia artium). Darunter aber verstehen wir Alles, was keinen bestimmten und entschiedenen wissenschaftlichen Inhalt hat, nur hie und da zufällig die Wissenschaft berührt, oder höchstens auf sie vorbereitet. Dergleichen sind alle Arten von Gedichten, Tragödien, Comödien, Satyren u. s. w.[23]), auch Fabeln und Historien. [Nicht minder, setzt er hinzu, auch die Schriften derjenigen, die wir itzt Philosophen zu nennen pflegen, die es an der Art haben, einen kurzen Inhalt durch einen ungeheuren Wortschwall auszudehnen, eine klare Sache durch geschraubte und gekünstelte Rede zu verdunkeln, oder auch die verschiedensten Ge-

---

22) Wir reden hier natürlich nur von der lateinischen Poesie bei der gelehrten Classe. In der Poesie der Landessprache lebte ein neuer schönerer Geist; gleichsam der frische, jugendliche Sproß neben dem abgelebten Stamme.

23) Auch didascalica quaedam wahrscheinlich jene geschmacklose Art von Lehrgedichten, die wir schon andeuteten, in denen allerlei trockne Wissenschaft angenehm mitgetheilt werden sollte.

genstände zu einem bunt durch einander laufenden Gemisch zu compiliren. Man erkennt leicht, wohin die Spitze dieser gelegentlichen Bemerkung geht, nämlich auf die Hyperdialektiker, deren Bemühungen also Hugo als außerhalb der Wissenschaft gelegen betrachtete]. Zwischen den genannten beiden Arten von Schriften ist aber ein großer Unterschied. Wer zu einer gründlichen Kenntniß gelangen will, der darf nicht die reine Wahrheit der Wissenschaft verlassen und mit Nebendingen sich abgeben; er nähme eine ungeheure Arbeit auf sich, von der er wenig Nutzen hätte. Die Wissenschaften können ohne ihre Anhängsel einen vollkommnen Gelehrten machen; diese sind ohne jene gar nichts. Eigentlich haben die letztern auch nichts, was die Studirenden an sie fesseln könnte, als das, was von den eigentlichen Wissenschaften auf sie übergetragen und angewandt ist; und man darf daher auch nichts Anderes, als gerade dieses in ihnen suchen. Daher, scheint mir, muß man vorzugsweise die eigentliche Wissenschaft treiben, in welcher der Grund von allem Uebrigen liegt, und wo die reine einfache Wahrheit gegeben wird, vornehmlich aber jene vorgenannten sieben, die der ganzen Philosophie zu Werkzeugen dienen. Darnach kann man, wenn man Zeit hat, auch das Uebrige lesen; besonders da das Angenehme am meisten ergötzt, wenn es dem Ernsten beigesellt wird, und das seltner genossene Gute um so schmackhafter wird." Ein reines Interesse an der schönen Literatur spricht sich hier freilich nicht aus; mehr ein gewisser wissenschaftlicher Pedantismus, der aber wohl durch den Gegensatz entschuldigt werden kann. Daß übrigens Hugo für die Schönheiten der profanen Dichtung sonst gar nicht unempfindlich war, beweisen manche schöne classisch-poetische Stellen, die er hier und da treffend einstreut. Poetische Versuche von ihm selbst aber, wie wir sie fast von allen damaligen Gelehrten haben, sind nicht vorhanden.

Hugo rügt nun, besonders in Bezug auf die Behandlungsweise und den Vortrag der Wissenschaft, noch eine Verirrung, die eigentlich nur eine andere Seite von dem ist,

was auch in den bisherigen das Wesentliche war, nämlich des breiten, leeren, geschmacklosen Formelgeistes dieser Zeit überhaupt. „Es giebt, sagt er, Manche, die Alles treiben, was nöthig ist, aber doch keiner Wissenschaft das Ihre zu lassen verstehen, sondern bei den einzelnen alle übrigen einmengen. In der Grammatik reden sie von den Schlüssen, in der Dialektik von den Beugungen der Wörter[24]), und, was noch lächerlicher ist, auf dem Titel bringen sie das ganze Buch vor, und werden mit dem Anfang der Sache kaum in der dritten Lection fertig. Aber diese Leute wollen nicht sowohl Andere belehren, als ihr Wissen zur Schau tragen[25]). Daß sie doch Allen so erschienen, wie sie mir erscheinen. Sieh wie thöricht diese Weise ist. Je mehr du Unnützes zusammenhäufst, desto weniger kannst du ja das Nützliche fassen." Jene Leute müssen es in der That auch sehr weit getrieben haben, denn Hugo findet noch für nöthig, ausführlich einzuschärfen, „daß es doch ein großer Unterschied sei, eine Wissenschaft behandeln, und nach den Regeln einer Wissenschaft handeln. Im ersten Falle muß man, besonders beim mündlichen Vortrag, immer die Hauptsache so kurz als möglich zusammenzufassen suchen, und nicht durch Hereinziehen vieler andern Dinge das Verständniß erschweren. Man muß nicht Alles sagen, was man sagen kann, damit

24) Manche schickten der Grammatik sogar Mehreres aus der Moral, Astronomie und Naturkunde voraus. Vgl. Cramer 6te Fortsetzung von Bossuet S. 37.

25) Ganz ähnlich sagt Abälard epist. de histor. calamitt. suar. p. 7. von dem Scholasticus Anselm zu Laon: „Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemtibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur." Solche Erscheinungen mußten sich wohl in dieser Zeit öfter wiederholen. Nur einzelne edlere Geister suchten nach dem Gediegenen, Wahren. Daher man rücksichtlich Anselms nicht so sehr an Abälards Wahrhaftigkeit zu zweifeln hat wie Crevier, Hist. de l'Univ. de Par. T. I. p. 125. auch nicht aus dem Grunde, daß Anselm sich 40 Jahre in Ruf erhielt.

man seinen Zweck nicht verfehle bei dem, was man wirklich zu sagen hat. Suche vorerst jede Wissenschaft an sich kennen zu lernen; und dann magst du auch das gegenseitige Verhältniß aller unter einander zu ermitteln, eine durch die andre aufzuklären suchen."

Nach solcher Rüge der die Wissenschaft selbst angehenden methodischen Hauptfehler kommt er auf die nothwendigen Erforderniſſe zum rechten Studiren. Diese sind ihm natürliche Anlage, Uebung und Zucht. Ueber die ersten beiden sagt er nicht viel Merkwürdiges. Die natürliche Anlage besteht in Verstand und Gedächtniß, welche man beide in gleich hohem Grade besitzen muß, um um ein tüchtiger Gelehrter zu werden. Was die Uebung anlangt, so wird der Verstand durch die unmäßige Arbeit abgestumpft, und nur durch mäßiger, ordentliches Studiren geschärft. Es ist charakteristisch, wenn er hier den Ausspruch überaus treffend findet: Ich wünschte, daß du dich endlich einmal schontest; laß die mühselige Arbeit auf dem Papier und fliege durch die Lüfte. Die beiden Uebungsmittel für den Verstand sind Lesen und Meditiren. Beim Lesen ist Ordnung und Maaß zu beobachten. Die Ordnung geht bei den Lehrgegenständen nach der Materie; bei den Büchern ebenfalls nach der Materie; bei der Geschichte nach der Stellung der Thatsachen; bei philosophischen Erörterungen nach dem Wege, auf dem man zur Erkenntniß einer gewissen Wahrheit gelangt. Auch giebt es eine Ordnung der Exposition, oder des Verständnisses dessen, was gelesen wird, wobei erst der Buchstabe, dann der Sinn und endlich die tiefere Bedeutung erforscht wird. Das Maaß besteht dem Hugo im Theilen, d. i. im Herabsteigen von dem bestimmteren, begränzteren, und daher leichter zu fassenden Allgemeinen, zu dem vielfach gegliederten, und ohne das Allgemeine schwerer zu übersehenden Besonderen. Hugo befolgt selbst diese analytische Methode in allen seinen Schriften; verliert aber dadurch freilich oft, wie alle Scholastiker, an Schmackhaftigkeit der Darstellung was er an Klarheit gewinnt. Das zweite Uebungsmittel, die

Meditation, ist ihm anhaltendes Nachdenken, Forschen, tiefer Eindringen in das ganze Gebiet des Wissens, nicht durch die Regeln des Lesens beschränkt, sondern frei dem eignen Geisteszuge folgend. Hugo spricht über diese Meditation, über diesen freien Schwung des Gedankens oft in seinen Schriften, und vorzugsweise mit einer Liebe, die den Geist seiner Richtung deutlich genug bezeichnet. Er hat auch eine besondere kleine Schrift darüber verfaßt[26]). Nicht ganz zu übersehen ist, was er noch über das Gedächtniß sagt. „Man muß stets, wenn man die Dinge einzeln abgehandelt hat, für das Gedächtniß noch einmal Alles summarisch zusammenfassen. Jede Abhandlung hat einen Hauptpunkt, wo die Wahrheit und die Kraft der Sache liegt, die Summe der Gründe vereinigt ist. Auf ihn läßt sich alles Andere beziehen, und ihn muß man daher vor Allem herausfassen. Wer diese Hauptquelle hat, der findet dann auch leicht die abgeleiteten Bäche. Durch allzugroße Vereinzelung stumpft man das Gedächtniß ab. Jene Hauptsumme muß man dann auch öfters wiederholen, damit sie fest bleibe und man zu seiner Zeit das Nöthige aus dem Behältniß der Memorie gleichsam herausnehmen könne. Daher freue dich nicht sowohl, lieber Leser, wenn du viel gelesen, als wenn du viel begriffen und behalten hast.“ Hugo giebt selbst bei allen seinen Abhandlungen vorher Entwurf und zuletzt Recapitulation.

Bedeutender ist nun aber der letzte Abschnitt von der

26) Am Schlusse des didascalion sagt er: dieser feine, anziehende, höchst unterrichtende Gegenstand sei eigentlich noch nicht behandelt (res valde subtilis et simul jocunda; quae incipientes erudit et exercet consummatos, inexperta adhuc stilo: ideoque amplius persequenda). Dieß hat er nun selbst gethan in der Schrift de meditatione; befriedigt aber hier nicht ganz. Er übte die Sache besser, als er sie in der Theorie gab. Er unterscheidet dreierlei Arten der Meditation. Die erste bezieht sich auf die göttlichen Werke (speculative Theologie); die zweite auf die göttlichen Schriften (Erforschung des historischen, allegorischen nnd tropologischen Sinnes); die dritte auf das sittliche Leben. Opp. T. II. fol. 179—80.

Zucht, unter welcher Hugo die Art und Weise versteht, wie man das sittliche Leben mit dem wissenschaftlichen in Eintracht bringen müsse. Da diese Vereinigung Hugo's eigenstes Lebenselement war, so gelingt es ihm mit besonderer Kraft und Nachdruck darüber zu reden. Wie nöthig aber eine solche Anweisung in dieser Zeit war, zeigen auch die Schilderungen anderer gleichzeitiger Schriftsteller, besonders des Johann von Salisbury im Metalogicus und Polykraticus. Das Leben, sagt Hugo, ehret die Kunst. Denn was hilft eine Wissenschaft, die durch ein schändliches Leben befleckt wird? Und nun fängt er sogleich, wiederum mit sehr richtigem Sinn, bei dem an, was den Studirenden dieser Zeit, in ihrer Aufgeblasenheit vom Dunst der sophistischen Dialektik oft bis zum abgeschmacktesten Dünkel, am meisten Noth that — bei der Demuth [27]). „Anfang und Grund aller Wissenschaft, sagt er, ist die Demuth. Drei Aeußerungen derselben gehören besonders zum Studiren, nämlich, daß man keinen Theil des Wissens gering achte; daß man sich nicht schäme von Jedermann zu lernen; daß man, wenn man die Wissenschaft erlangt hat, Andere nicht verachte. Viele betrügen sich gerade darin, daß sie von Eitelkeit und Ehrgeiz getrieben vor der Zeit weise scheinen wollen, und sich also stellen, als wären sie was sie nicht sind, und sich schämen zu sein was sie sind. Sie kommen aber mit diesem Scheinwesen immer weiter von der wahren Weisheit ab. Ich kenne gar viele solcher Leute, denen die ersten Elemente abgehen, und die sich dennoch durchaus nur zu den größten Gelehrten halten wollen, die schon allein dadurch groß zu sein glauben, daß sie die Schriften großer und weiser Männer gelesen, ihre Rede gehört haben, oder mit ihnen bekannt sind. „„Wir haben sie gesehen, haben sie gelesen; jene großen, berühmten Männer kennen uns.““

27) Jenes sittliche Verderbniß, das sich so oft im Gefolge des dialektischen Studiums zeigte, war auch besonders mit der Grund, warum manche frömmere Gemüther das letztere ganz verbannt wissen wollten.

Aber daß mich doch lieber Niemand kennte, ich hingegen mit Allem bekannt wäre. Ihr rühmt euch den Plato gesehen, nicht, ihn verstanden zu haben. Es ist gut, daß ihr aus der Quelle der Philosophie getrunken habt; aber, daß ihr doch noch dürstetet! Der König, nachdem er aus goldenem Becher getrunken, trinkt wohl auch aus irdenem Topfe. Habt ihr den Plato gehört, nun so hört doch auch den Chrysippus. Es heißt ein Sprüchwort: Was du nicht weißt, das weiß wohl mancher Tropf. Es ist keinem gegeben, Alles zu wissen; ein verständiger Mann also hört Alle gern, lieset Alles, wenn er nur, was ihm fehlet, lernen kann. Daher auch das platonische Sprüchlein: Ich will lieber fremde Erfindungen bescheiden lernen, als Anderen die meinigen unbescheiden aufdringen. Warum schämst du dich doch, daß du lernen mußt, und erröthest, daß du etwas nicht weißt? Das Erste ist wahrhaftig immer eine größere Schande, als das Letzte. Was drängst du dich hoch hinauf, da du noch so tief unten stehst? Prüfe deine Kräfte. Der geht am sichersten, der die rechte Ordnung hält. Manche wollen einen große Sprung machen, und stürzen in den Abgrund. Eile also nicht zu sehr, und du wirst desto eher zur wahren Wissenschaft gelangen. Du bist weiser als alle Andere, wenn du von Allen zu lernen bereit bist. Wer von Allen empfängt, der ist der reichste. — Verachte auch keinen Theil des Wissens; denn alles Wissen ist gut; eben so kein Buch; denn gewönnest du daraus auch nicht viel, so verlierst du doch nichts; nach meiner Meinung ist auch kein Buch so schlecht, daß es dem fleißigen Forscher nicht wenigstens etwas Bemerkenswerthes darbieten sollte, vielleicht etwas, das ihm der Seltenheit wegen gerade recht erwünscht ist. Nichts ist jedoch gut, was das Bessere aufhebt. Wenn du also nicht Alles lesen kannst, so lies wenigstens das Beste, wende auch nicht auf Alles gleichen Fleiß, sondern lies manches nur, damit du nicht ganz unbekannt damit seist. — Du siehst aber, wie Noth jene Bescheidenheit thut. Der Stolz und die Anmaßung, mit der Manche

gegen alle Andern auftreten, kommt daher, daß sie ihr Wissen mit gar zu großem Wohlgefallen betrachten, und indem sie sich etwas dünken, Andere, die sie meist nicht einmal kennen, einer Erhebung zu ihrem Standpunkte für gänzlich unfähig halten. Daher kommt es auch, daß jetzt einige nichtswürdige Schwätzer (nugigeruli quidam), ich weiß nicht worauf, sich etwas einbilden, die alten Väter einfältige Leute schelten und meinen, die Weisheit sei mit ihnen geboren worden und werde mit ihnen zu Grabe gehen [28]). Die heilige Schrift, behaupten sie, sei so simpel verfaßt, daß man zu derselben gar keine Belehrung und Anweisung brauche; ein jeder könne mit eigner Geisteskraft in das Geheimniß ihrer Wahrheit eindringen. Sie spötteln über die fleißigen Leser der Schrift, und sehen nicht ein, daß sie Gott lästern, indem sie sagen, daß sein Wort zwar äußerlich schön und edel klinge, aber einen schlechten, unschmackhaften Sinn gebe [29]). Dergleichen Leuten mag ichs nicht nachthun. Ein wahrhaft gelehrter Mann muß demüthig und sanft sein, nicht von eitlen Sorgen und Lüsten zerrissen, fleißig und emsig, daß er von Jedermann lerne. Er darf sich nie auf sein Wissen etwas einbilden. Urheber falscher Lehren muß er wie Gift meiden [30]). Er muß eine Sache lange über-

28) „Secum natam, et secum morituram credunt sapientiam.“ Dieselben Worte, die auch Richard gegen die Sophisten wiederholt.

29) Vielleicht ist hier eine gewisse Classe ausgearteter Schüler Abälards gemeint, die sonst auf ähnliche Weise geschildert werden; ja vielleicht Abälard selbst mit, wenn man sich z. B. an den jugendlichen Uebermuth erinnert, mit dem er einst so wenig vorbereitet, in der Schule des Anselm zu Laon, eine Auslegung des Ezechiel unternahm. Vgl. Abael. epist. de historia calamitt. suar. Opp. p. 7. sq. Man beurtheilte in dieser Zeit den Abälard oft theils nur nach seinen früheren Verirrungen, theils nach seinen ausschweifenden Schülern. Vielleicht war auch Hugo von dieser Befangenheit nicht ganz frei. Vgl. noch das Folgende.

30) Das härteste Wort, das vielleicht Hugo je in dieser Beziehung ausgesprochen. Der spöttelnde Uebermuth der Gegner möchte ihn hier gerade reizen.

denken, ehe er ein Urtheil ausspricht? Weise Sprüche muß er sich tief einprägen, und sich darin stets wie in einem Spiegel beschauen. Trifft er auf etwas, das ihm dunkel ist; so muß er nicht sogleich mit Tadel darüber herfallen; denn es schickt sich nicht für ihn, daß er nichts für gut halte, als was er selbst versteht. Das ist die Demuth der Studirenden."

Zur Abwechselung folgt nun eine Aufmunterung zum Eifer fürs Lernen, vornehmlich durch die Beispiele der Alten; denn, sagt er, wer es recht erwägt, was die Alten aus Liebe zur Weisheit gethan, welche herrliche Beispiele wahrer Größe sie der Nachwelt hinterlassen haben, der wird seine eignen Bemühungen weit unter den ihrigen finden. Der eine verschmähte Ehrenstellen, der andre verschenkte seine Güter, noch ein andrer trug geduldig und freudig allerlei Ungemach, um der Weisheit willen; oder sie verließen die Wohnungen der Menschen und begaben sich in Wüsten und Einöden, um desto freier der Betrachtung leben zu können. Aber sie hatten auch ihr Gemüth von allen Begierden gereinigt, welche Hindernisse auf dem Wege der Tugend sind. Sie wußten, daß das wahre Gut nicht in der Meinung der Menschen, sondern in einem reinen Herzen zu finden ist, und daß diejenigen eigentlich schon nicht mehr Menschen sind, die, an dem Vergänglichen hangend, ihren wahren Schatz nicht kennen. Sie deuteten auch durch ihre Absonderung von den Uebrigen an, daß sie eben so fern von ihnen wohnen wollten, als sie in Sinn und Bestrebungen von ihnen entfernt wären. Ach daß doch unsre jungen Leute etwas von dieser Liebe zur Weisheit hätten, damit sie in ihr etwas besäßen, das nie alterte. Alle Vorzüge des Körpers schwinden mit dem Alter; die Weisheit aber nimmt immer zu. Wer seine Jugend in regem Eifer für sie verlebt, der kommt mit den Jahren immer weiter, und genießt zuletzt die süßesten Früchte des jugendlichen Strebens. Sagte doch jener weise Grieche in seinem hundert und siebenten Jahre, da er den Tod herannahen fühlte: es sei ihm leid, daß er itzt gerade aus

dem Leben müsse, da er eigentlich erst anfange, Einsicht zu gewinnen. Zum weiteren Belege führt Hugo noch die Beispiele des Plato, Sokrates, Pythagoras, Demokrit, Xenokrates, Homer, Hesiod, Simonides, Thersilochus, Sophokles, Cato Censorius und Nestor an. So konnte also auch er reden — ganz in Abälards freiem Geiste — wenn er nicht unmittelbar durch die kirchliche Orthodoxie beschränkt war. Der gesunde Sinn brach dann hindurch; obgleich auch hier sein Lob im Sinne seiner Zeit am meisten zur contemplativen Tugend sich hinneigt. Er empfiehlt hierauf zum wahren wissenschaftlichen Leben Ruhe, und zwar innere und äußere; innere, damit keine unerlaubte Begierde in der Seele erwache; äußere, damit Muße und Gelegenheit zu würdigen Beschäftigungen nicht fehle. Ferner Forschbegierde, welche sich vom Eifer fürs Lernen dadurch unterscheidet, daß sie im anhaltenden Nachdenken selbst besteht. Durch Mühe, sagt er, wird das Werk getrieben, durch Sorge und Wachen kommt guter Rath hinzu, durch Liebe wird es vollendet. Es ist ein schönes Bild, da der Wagen der Weisheit vorn von zwei Jünglingen, Philos und Kopos, getragen wird, die rüstig die Arbeit fördern, und hinten von zwei Jungfrauen, Epimelia und Agrypnia, die verborgen im Busen den guten Rath tragen.

Vornehmlich dringt Hugo auch auf Mäßigkeit und Sparsamkeit beim Studiren. Ein voller Leib, sagt er, macht den Geist stumpf. Aber wie steht es hier mit unsern Studirenden, die nicht nur in der That unmäßig genug leben, sondern auch noch verschwenderischer scheinen wollen als sie sind? Denn keiner rühmt sich etwa dessen, was er gelernt, sondern was er vergeudet habe. Vielleicht wollen sie es nur ihren Lehrern nachthun, von denen ich mich fast schäme etwas zu sagen. Endlich äußert er noch den etwas auffallenden Gedanken, daß auch Entfernung aus dem Vaterlande die Studien fördere; giebt aber demselben bald eine höhere Wendung. „Freilich, sagt er, ist dem Philosophen die ganze Welt ein Verbannungsort; da jedoch das Heimathland für

Alle einen so gar süßen Reiz hat, so ist die Entfernung daraus ein gutes Mittel für die Seele, vorerst diese sichtbaren Dinge nach und nach mit Leichtigkeit unter einander vertauschen zu lernen, um sie zuletzt ohne Schmerz ganz verlassen zu können. Wen das Vaterland fesselt, der ist noch schwach; stark ist der, dem jedes Land Vaterland ist; vollkommen der, dem die ganze Welt ein Verbannungsort ist. Ich, schließt Hugo, bin schon in früher Jugend aus dem Vaterlande gewandert, und habe es an mir erfahren, welch bittrer Schmerz es ist, die kleine heimathliche Wohnung zu verlassen; aber auch mit welcher Freiheit man dann selbst Marmorpaläste und getäfelte Säle verachtet."

III.

Hugo's Methode des Schriftstudiums.

1.

Von der weltlichen Wissenschaft geht Hugo zum Schriftstudium fort, als von dem entfernteren zum näher liegenden Mittel. Hier nun, auf rein theologischem Grund und Boden, mäßigt er die Extreme schon bestimmter, blickt, wegen der größeren Uebung, tiefer hindurch, hat mehr System, mehr Ganzes der Ansicht, legt weiter umher die bessernde Hand an. Nur daß er, was wir auch hier wiederholen müssen, keinesweges radical reformirte, sondern nur das vorliegende Getrennte einigte, und im Ganzen doch nur bis zu dem Punkte kam, bis zu welchem man überhaupt in dieser Zeit ohne biblische Sprachkenntnisse kommen konnte. Wir zeigen seine Methode theils durch einen Abriß der Anweisung zum Schriftstudium, die er selbst gegeben, theils durch Charakteristik und Proben seiner Commentare. Die erstere ist am ausführlichsten in den drei letzten Büchern des didascalion enthalten. Außerdem hat er einige hermeneutische Bemerkungen unter dem Titel praenotatiunculae seinen Commentaren vorausgeschickt[1]), die aber, ebenso wie ein paar hermeneutische Capitel zu Anfang des dogmatischen Werks de sacramentis[2]), mit jenen drei Büchern fast wörtlich übereinstimmen. Wir legen daher diese hier zum Grunde.

1) Opp. T. I. fol. 1—6.
2) T. III. fol. 298—299.

Im ersten derselben [3]) giebt er zunächst eine Art historischer Einleitung in die Bibel und in die Kirchenschriften, die wir nicht ganz übergehen dürfen. Denn obgleich beides sehr dürftig, und überdem das Meiste aus dem Hieronymus ist, der hier Orakel war, so ists doch wenigstens ein Schatten von historischer Kritik in der Theologie, dergleichen Erscheinungen in dieser Zeit zu den allerseltensten gehören. Vielleicht gab Hugo in der Schule von St. Victor den Anstoß dazu; wenigstens finden sich bei Richard ein paar historisch-kritische Abhandlungen über das A. T. — Nachdem er im ersten Capitel einen kurzen Begriff der heiligen Schrift gegeben, zählt er im zweiten die Bücher des A. T. nach den gewöhnlichen drei Classen auf, und zwar mit den (lateinisch geschriebenen) hebräischen Namen. Merkwürdig ist, was er hinterher von den Apokryphen sagt: „Man liest sie wohl in der Kirche, aber sie gehören nicht zum Canon, haben auch nicht das göttliche Ansehen der canonischen Bücher [4])." Hugo verließ hier seinen Augustinus, dem die Apokryphen ihr ziemlich canonisch göttliches Ansehen in der abendländischen Kirche zu danken hatten, und folgte dem Hieronymus. Dasselbe that außer ihm von den Namhaften in dieser Zeit bekanntlich nur noch Johann von Salisbury, und im 13ten Jahrhundert Hugo de St. Caro. Dann folgt das N. T., das er ebenfalls in drei Classen eintheilt. Die erste enthält die Evangelien, die zweite die übrigen Bücher, die dritte die Kirchenschriften [5]). Wenn er in der letztern über die Kirchenväter, Hieronymus, Augustinus rc. noch die Decretalen (decretalia, quos canones i. e. regulas appellamus) stellt, so scheint er darunter nicht sowohl die päbstlichen zu verstehen, als vielmehr die Concilienschlüsse, da er weiterhin, wo er in derselben Reihefolge Alles noch mehr ins Einzelne ausführt (Cap. 11. und 12.), nur von

3) Didascal. L. IV.

4) Vgl. praenott. c. 12. u. de Sacram. prol. am Ende.

5) Siehe oben S. 63—64.

den letzteren spricht. Im dritten Capitel folgen die Verfasser des A. T. Was er hier vom griechischen Sprachidiom der Apokryphen sagt, ist nach seinem eignen Geständniß nur aus dem Hieronymus. Im vierten Capitel erzählt er das Mährchen von der Restauration des Esra, und im fünften das von den LXX. Das erstere glaubt er; beim letztern erwähnt er wenigstens den Unglauben des Hieronymus („sed Hieronymus dicit, huic rei non esse adhibendam fidem"). Er zählt überhaupt acht Versionen des A. T.: die erste von den LXX; die zweite, dritte und vierte von Aquila, Symmachus und Theodotion, die fünfte, die vulgaris, unbekannten Verfassers, die sechste und siebente von Origenes, die achte von Hieronymus. Seine Bemerkungen über die ersten sieben verrathen durchaus keine genauere Kenntniß. Von der achten sagt er: „sie entspricht dem hebräischen Original am meisten; daher auch die Kirche Christi in allen lateinischen Landen festgesetzt hat, daß sie mit Ausschließung aller übrigen, die viele Irrthümer enthalten, allein gelesen und in Ansehen gehalten werden soll. Dennoch hat immer einer die, der andere jene Uebersetzung gebraucht; eine Verkehrtheit, die daher gekommen ist, daß man die Gewohnheit mehr liebte als die Wahrheit. So hat sich denn am Ende Alles verwirrt, und man weiß jetzt beim Einzelnen selten noch, welchem Verfasser es gehört." Man erkennt in der letztern Bemerkung die Veranlassung zu den um diese Zeit und seit derselben öfter angestellten kritischen Revisionen der Vulgate. Im sechsten und siebenten Capitel sagt er im Allgemeinen das Nöthige über die Verfasser des N. T. und der N. T. Apokryphen. Im achten und neunten spricht er kurz und oft ziemlich treffend über die Eigenthümlichkeiten der einzelnen biblischen Bücher. Beim A. T. kommt Einiges von der Metrik der poetischen Stücke vor. Hiob z. B. ist größtentheils im heroischen, die Psalmen theils im jambischen, theils im sapphischen Versmaaß, theils im Trimeter, theils im Tetrameter geschrieben, nach Art der Pindarischen und Horazischen Gesänge. Er geht aber auf das

Alles nicht weiter ein, sondern beruft sich auf den Hieronymus, aus dem er auch wahrscheinlich nur weiß, daß Josephus, Origenes und Eusebius derselben Meinung gewesen. Dem Hieronymus sagt er ebenso einige Bemerkungen über das Sprachidiom des Hiob, Daniel, Esdras, Jeremias nach. Beim N. T. empfiehlt er besonders die Harmonien der Evangelien, und zeigt sehr geschickt ihre Einrichtung und ihren Gebrauch. Sie waren überhaupt ein sehr gewöhnliches Hülfsmittel: auch die andere gleichzeitige Anweisung zum Schriftstudium, die wir noch haben [siehe unten], empfiehlt sie dringend; man verfertigte neben den älteren auch noch neue, wie z. B. Odo von Cambray [6]) († 1113.). Darauf folgen kurze Bemerkungen über die ökumenischen Concilien und deren Beschlüsse; endlich in den letzten Capiteln Verzeichnisse der rechtgläubigen und ketzerischen Kirchenschriften. „Die Schriften des Origenes, heißt es hier, nimmt die Kirche nur zum Theil an. Ruffin hat viele Bücher geschrieben; aber weil ihn der h. Hieronymus hie und da in der Lehre von der Freiheit des Willens getadelt hat, so müssen wir das annehmen, was Hieronymus gesagt hat. Obgleich Eusebius im ersten Buche seiner Kirchengeschichte manche Fehler begangen, und auch nachher ein Buch zum Lobe und zur Vertheidigung des Schismatikers Origenes geschrieben hat, so verwirft doch die Kirche seine Schriften nicht ganz, weil sie sonst so viel Lehrreiches enthalten." Das Verzeichniß der ketzerischen Schriften ist lang genug. Es enthält unter der Ueberschrift Apokryphen nicht nur die eigentlichen n. t. Apokryphen, sondern auch ziemlich vollständig die späteren von der abendländischen Kirche verworfenen Schriften, daher auch die Werke Tertullians, Cassians u. a. dgl. [7]).

6) In Biblioth. PP. Lugdun. XXI. p. 247—249.

7) Es findet sich (wie Gieseler bemerkt hat, Theol. Stud. u. Krit. Bd. 2. Heft 1. p. 145.) dieser Sprachgebrauch des Wortes Apokryphen zuerst in dem Verzeichnisse des Gelasius bei Gratianus Dist. XV. c. 3.

Am Schluß heißt es: „Die genannten Ketzer, sammt allen ihren Schriften und Anhängern, sind von der katholischen und römischen Kirche unter dem unauflöslichem Bande des Anathema in alle Ewigkeit verdammt." Anhangsweise werden noch ganz zweckmäßig einige theologische Termini erklärt, als z. B. Tractat, Homilie, Commentar, Glosse.

Das 5te Buch beginnt mit einer Ermahnung an den Leser, „daß er sich die im vorigen gegebenen Bestimmungen über die heiligen Bücher nicht beschwerlich fallen lassen solle, denn die Unkenntniß dieser Kleinigkeiten sei oft Ursache, daß man große und wichtige Dinge nur dunkel erkenne. Der Leser muß ein für allemal diese Vorkenntnisse abzufertigen suchen. Sie sind gleichsam vielfach verschlossene Eingänge, durch die man erst hindurch sein muß, um dann desto freier und sicherer weiter gehen zu können — nicht etwa bei jedem einzelnen biblischen Buche erst wieder die Anfangsgründe suchen zu müssen." — Nun erst handelt Hugo in diesem und dem folgenden Buche von der exegetischen Methode selbst. Hier müssen wir aber voraus im Allgemeinen Folgendes bemerken. Es war schon längst durch den Zusammenfluß einer Menge von Umständen der Gedanke herrschend geworden, daß die Kirchenväter schon Alles sattsam beigebracht, was von Sprachkenntnissen und sonstiger Gelehrsamkeit in der Exegese erforderlich sei. So blieb dann nur ein doppeltes Geschäft übrig. Entweder konnte man dabei stehen bleiben, die Erklärungen der Kirchenväter nach dem beliebten dreifachen Verstande der Schrift nur zu sammeln; oder man konnte auch in der Weise selbstständig weiter exegesiren, daß man, sprachlicher und antiquarischer Untersuchungen sich überhebend, in weiterer Verfolgung jenes dreifachen Verstandes frei dem eignen Gedanken sich überließ, wie er sich an die verstandenen oder nicht verstandenen Worte der Schrift nach der lateinischen Uebersetzung zufällig knüpfte. Bis ins 11te Jahrhundert hinein geschah fast nur das Erstere. Als aber seit der Mitte dieses Jahrhunderts das geistige Leben überhaupt neu sich zu regen anfing, als die Mystik und

Scholastik höher aufblühte, da konnte Jenes nicht mehr genügen, und man hielt sich nun vornehmlich auch an das Letztere. Diese neue Art mystisch-dialektischer Exegese, mit allerlei weitschweifigen dogmatisch-ascetischen Excursen, scheint vornehmlich durch Rupert, Abt des Klosters Duits bei Cöln († 1135.), wenn auch nicht zuerst aufgebracht, aber doch bedeutend erweitert und zum allgemeineren Geschmacke erhoben worden zu sein [8]). Ein weites und fruchtbares Feld für Geheimnißkrämerei und Spitzfindigkeit war damit der Mystik und Scholastik eröffnet. Die Mystiker und Scholastiker, beide nach ihrer Weise, trugen nun die ganze Masse ihrer Contemplationen und Speculationen in die Schrift hinein, und verloren sich dabei oft so weit ins Extrem, daß zuletzt kaum noch eine Spur von dem einfachen Sinne der Schrift übrig blieb. — Hiernach vornehmlich werden wir nun die ganze Stellung Hugo's in der folgenden Anweisung zu würdigen haben. Er sagt zunächst ganz in der gewöhnlichen Weise seiner Zeit, von der sich selbst der höher classisch gebildete Johann von Salisbury nicht losmachen konnte, daß es einen dreifachen Sinn der Schrift, einen historischen, allegorischen und tropologischen (moralischen) gebe [9]); fügt aber sogleich die Bemerkung hinzu, daß dieser dreifache Sinn durchaus nicht in allen Stellen der Schrift zu suchen sei. Damit traf er nun sogleich eine Hauptverkehrtheit der meisten Exegeten seiner Zeit, welche die ganze Schrift als eine Allegorie betrachtend, in jedem ihrer Worte Mysterien zu finden meinten. Wer, sagt er, die ganze Schrift in jene drei Erklärungsweisen hineinzwingen, überall einen mehrfachen Sinn aufspüren wolle, der unternehme etwas sehr Schweres, ja Unmögliches; daher sei es am besten, bei den einzelnen Stellen immer eine von den genannten Erklärungsweisen vornehmlich anzuwenden, wie es jedesmal vernünftig

8) Vgl. Du Pin nouv. bibl. des aut. eccles. T. IX. p. 215.

9) In der Schrift de vanitate mundi führt er noch einen anagogischen auf; dieser wurde jedoch oft mit unter dem allegorischen begriffen.

und passend sei. Er vergleicht in dieser Hinsicht die Schrift mit einem musikalischen Instrumente, dessen einzelne Theile auf verschiedene Weise zum Erklingen des Tones beitragen. Freilich, setzt er hinzu, gebe es auch viele Stellen, wo alle drei Bedeutungen zusammenkommen. So schwankend und inconsequent nun auch diese Methode war, so war sie doch, wenn man einmal die Allegorie nicht ganz fahren lassen wollte, die einzige, mit der man den abgeschmackten Spielereien der gewöhnlichen strengen Allegoristen entgehen konnte, und daher auch früher schon von den Besseren geübt [10]). Wo er nun aber den geistigen, mystischen Sinn wirklich statuirte, da war er ihm freilich auch ganz im Sinne seiner Zeit der höhere, und der historische nur der niedere, nur das Mittel zu jenem. Dieß erhellt eben aus jener Vergleichung, in welcher er den mystischen Sinn mit den Saiten zusammenstellt, die recht eigentlich den Ton hervorbringen, den historischen dagegen mit dem Holze, auf welches die Saiten gespannt werden müssen, damit sie wirklich tönen. Daß auch ihn, wie es immer geschehen ist, die eigenthümliche Schwierigkeit der allegorischen Erklärung nicht wenig zu derselben reizte, erhellt aus der beiläufigen Bemerkung, daß der geistige Sinn aus dem historischen wie der Honig aus der Honigscheibe gedrückt werde; und daß das Auffinden des ersteren um so höheren Genuß gewähre, je anstrengender das Suchen sei. Endlich, wenn er für die Nothwendigkeit des Allegorisirens überhaupt (das er auch unter der Form bezeichnet: in der h. Schrift haben nicht nur die Worte, sondern auch die Sachen Bedeutung, wie in andern Schriften nicht) sich darauf stützt, daß doch Gottes Wort unmöglich so ohne alle tiefere Bedeutung sein könne (denn darauf allein kommen zuletzt alle seine angeführten Gründe hinaus); so findet sich bei ihm eben auch nur das gewöhnliche Mißverständniß aller Allegoristen wieder, da

10) Z. B. von Angelomus im 9ten Jahrhundert; vgl. Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 25.

nämlich die Ahnung des unendlich reichen und tiefen Lebens der Schrift als deutender Wink genommen wird, ein Mehrfaches, und, obgleich neben einander bestehend, doch noch von einander Verschiedenes in derselben zu suchen. So ist es denn auch ganz in der Ordnung, wenn er gegen Manche streitet, die da glauben, es sei in der Schrift gar nichts Tieferes und Feineres zu suchen, und die die apostolischen Schriften nur lesen um der bloßen Oberfläche des Buchstabens willen: wobei freilich leider nicht auszumachen, welcher Art diese rein historische Erklärung war, und von welchen Individuen sie geübt wurde: jedoch waren es wahrscheinlich nur Einzelne, wirklich Oberflächliche; denn sicher ist, daß eine geltende und gediegene Schule der Art in dieser Zeit nicht existirte.

Ehe nun Hugo die Methode genauer beschreibt, schickt er noch die sieben Tychonianischen Regeln voraus; nennt jedoch den Tychonius selbst nicht, sondern sagt nur, daß „einige Weise“ diese Regeln für wichtig geachtet. Dann will er noch im voraus auf die hauptsächlichsten Hindernisse des Studiums aufmerksam machen. Es sei doch sonderbar, sagt er dabei unter andern, daß unter der großen Menge von Studirenden, denen es oft an Kopf und Fleiß gar nicht fehle, doch nur sehr wenige zu einer wahren, gründlichen Gelehrsamkeit gelangen. Das Auffallendste dabei ist ihm, daß oft zwei junge Männer bei völlig gleicher Anlage und gleichem Fleiße, dennoch einen ganz verschiedenen Erfolg ihrer Studien sehen. Er findet aber die Lösung des Räthsels vor Allem in der guten oder schlechten Methode. Auf diese kommt am Ende Alles an. „Denke dir, sagt er, es gingen Zween zugleich durch einen Wald, der eine auf allerlei Um- und Abwegen, der andere auf dem geradesten Wege: sie können sich beide auf gleiche Weise anstrengen, und werden doch nicht zu gleicher Zeit ans Ziel kommen. Und kann ich wohl die Schrift besser als mit einem Walde vergleichen, da man ihre Sprüche gleich als süße Früchte beim Lesen abpflückt und isset? Wer also

bei der großen Menge ihrer Bücher kein Maaß und keine Ordnung im Lesen beobachtet, der irrt gleichsam auf ungebahntem Wege in einem dichten Walde umher, und gehört zu denen, die immer lernen, und doch nichts erlernen." Bei der genaueren Beschreibung der Methode selbst findet er nun für nöthig, eine doppelte Classe von Lesern zu unterscheiden. Einige lesen die Schrift um des Wissens willen, andere um der Tugend willen. Beiderlei Bestrebungen hält er für nothwendig und lobenswerth, und will daher auch für beide die rechte Methode angeben. Nach der scholastischen, theilenden Art theilt er der ersteren mehr den historischen und allegorischen Sinn, der letzteren mehr den tropologischen zu; wiewohl er für die letztere, wie aus dem Folgenden erhellt, am meisten den einfachen praktischen Verstand überhaupt bestimmt. Das Streben nach Wissenschaft betrachtet er aber als das Niedere, Vorbereitende, das Streben nach Herzensbesserung durchs Schriftstudium als das Höhere, so daß dann zweierlei Stände und Grade der Schriftleser gesetzt werden, für deren jeden eine unterschiedene Methode nöthig. Etwas Sonderbares hat allerdings diese Unterscheidung beim ersten Anschein; man wird aber bald den richtigen Sinn darin erkennen.

Voran stellt er als das Einfachere, obgleich der Zeit nach Spätere, die Methode für die Praktischen. „Diese, sagt er, müssen vor Allem diejenigen Bücher lesen, welche das Herz zur Verachtung dieser Welt stimmen, und die Liebe des Schöpfers in ihm entzünden; die den rechten Lebensweg zeigen, und lehren, wie Tugenden erworben und Laster vermieden werden müssen. Trachtet am ersten, sagt die Schrift, nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, d. h. strebet nach den Freuden des himmlischen Vaterlandes, aber auch nach dem Verdienste, durch welches ihr dahin gelangen könnet. Beides sei euer höchstes, einziges Gut, beides eure Liebe. Und die Liebe, wenn sie rechte Liebe ist, wird nicht müßig sein. Sie wird sich auch die Erkenntniß zu erwerben suchen, wie sie zu dem gelangen

könne, wonach sie strebt. Diese Erkenntniß giebt aber die Schrift durch Beispiel und Lehre." Es folgt nun eine schöne Stelle vom rechten praktischen Lesen der Schrift, zugleich eine ernste Warnung vor einseitigem, grübelndem und schwärmerischem Brüten über derselben. „Wer jenen praktischen Weg eingeschlagen hat, sagt er, der muß in der Schrift nicht sowohl von der Art der Darstellung (colore dictaminis), als vielmehr von den Reizen und Antrieben zur Tugend sich anziehen lassen. Nicht sowohl die Pracht und feine Fügung der Worte, als die Schönheit der Wahrheit muß ihn fesseln. Er bedenke auch, daß es zu seinem Vorhaben gar nicht taugt, wenn er von eitler Gier nach Wissen getrieben, sich vorzüglich aufs Grübeln in dunkeln und tiefsinnigen Büchern legen will, weil da der Geist mehr ermüdet als erbaut wird, nur zu leicht beim bloßen Studiren bleibt, und darüber das geistliche Leben vernachlässigt. Dem christlichen Philosophen muß das Lesen eine Ermunterung, nicht eine Abspannung sein; es muß seine guten Vorsätze nähren, nicht ersticken. Ich erinnere mich, einmal von einem Manne gehört zu haben, der ein sehr frommes Leben führte und eine solche Liebe zu den heiligen Schriften hatte, daß er nie müde wurde, darin zu studiren. Da er nun immer weiter im Wissen vordrang, aber auch immer begieriger wurde, fing er endlich an in ehrgeizigem Eifer nach Wissenschaft thörichterweise die einfältigeren Bücher zu verachten, nur in den schwersten und dunkelsten herumzuspüren, und seine ganze Kraft auf Lösung der prophetischen Räthsel und den mystischen Verstand der Sacramente zu werfen. Aber der Geist vermochte eine solche Last nicht zu tragen. Die Schwierigkeit der Sache und die anhaltende Anstrengung spannte ihn ab, und das ganze thörichte Beginnen nahm sein Gemüth am Ende so ein, daß er darüber alle anderen Beschäftigungen, auch die nothwendigsten, liegen ließ. Die Sache nahm also gerade den entgegengesetzten Ausgang. Dieselbe Schrift, die er zur Erbauung und Besserung lesen wollte, wurde ihm Anlaß zu allerlei

Verirrungen, weil er nicht Ordnung und Maaß zu halten wußte. Endlich aber ward ihm durch Gottes Gnade in einer Offenbarung die Ermahnung gegeben, daß er nicht länger in diesen Studien fortfahren, sondern die Lebensbeschreibungen der heil. Väter, die Triumphe der Märtyrer und andere ähnliche in einfacher Rede verfaßte Schriften fleißig lesen solle [?]. Dadurch wurde er bald wieder hergestellt und genoß von nun an einer solchen Gnade des inneren Friedens, daß man in Wahrheit sagen kann, an ihm sei erfüllt worden das Wort des Herrn, das er liebend und tröstend sprach, als er unsere Mühe und unsern Schmerz sahe: „„Kommt her zu mir, Alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken, und ihr sollt Ruhe finden für eure Seelen."" Dieses Beispiel, sagt Hugo, zeigt deutlich, wie man die Schrift nicht so lesen dürfe, daß man sich dabei übermäßig anstrengt und abmüht, und am Ende gar die innere Freudigkeit verliert; denn das heißt nicht philosophiren, sondern handthieren (non philosophari, sed negotiari), und kaum wird man auf solche Weise von Eitelkeit sich frei erhalten können. Auch sind ja nicht die Leser, sondern die Thäter des Wortes gerecht vor Gott [11])." Man sieht hier deutlich die Beziehung auf die gewöhnliche Exegese der Mystiker und Scholastiker dieser Zeit. Jene überspannten ihr Gefühl und ihre Phantasie bei der Erklärung,

11) Dabei schaltet er noch eine Bemerkung über das Lesen theologischer Bücher überhaupt ein. „In einem doppelten Falle pflege dasselbe geistigen Ekel zu erzeugen, theils wenn dabei zu viel gegrübelt, theils wenn überhaupt zu viel gelesen wird. In beider Rücksicht muß man sich wohl zu mäßigen wissen, damit nicht, was zur Erquickung dienen sollte, Erstickung bewirke (ne quod ad refectionem quaesitum est, sumatur ad suffocationem). Sei du genügsam und laß dichs nicht kümmern, wenn du auch nicht alle Bücher gelesen hast. Die Zahl der Bücher hat kein Ende. Wo aber kein Ende ist, da ist keine Ruhe; wo keine Ruhe ist, da ist kein Friede; und wo kein Friede ist da kann Gott nicht wohnen. Besser in diesen Dingen nicht zu gierig sein, als ewig darben müssen." Darauf wird noch der schöne Schluß des Koheleth angeführt.

die daher im Grunde nur darin bestand, daß sie ihre eignen Schwärmereien und Tändeleien von der Schrift sanctioniren ließen: diesen mußte die Schrift Veranlassung geben zum Aufwerfen und Lösen von allerlei spitzfindigen Fragen, wobei ihnen der Geist meist unter den Händen verflog. Beide verfolgten vorzugsweise ein theoretisches Interesse; das ächt praktische, der einfältige, klare Sinn fehlte ihnen. Ihre tropologische oder moralische Erklärung ersetzte den Mangel nicht; denn auch sie war meist gezwungen, tändelnd, matt. Rupert von Duits verband zwar mystische und dialektische Exegese, irrte aber damit eigentlich nur nach der doppelten Seite hin; er ergriff noch nicht die wahre Bedeutung der Verbindung, sie führte ihn nicht auf das Einfachere. Selbst der h. Bernhard, bei allem trefflichen praktischen Gehalt, den er bietet, gehört doch auch zum großen Theil hierher. Charakteristisch für diese ganze Weise ist besonders, und Hugo deutet auch recht bestimmt darauf hin, daß man immer am ersten und liebsten die schwersten Bücher der Schrift zu erklären unternahm, weil diese freilich den meisten Reiz und Stoff zum Schwärmen und Grübeln darboten. Ueber das hohe Lied z. B. giebt es allein aus diesem Jahrhundert zwölf verschiedene allegorische Erklärungen. Es ist zwar Leben darin; aber vielfach verschwemmt und verwässert. Sie allein darf man nur lesen, um zu sehen, wie sehr Hugo Ursache hatte, vor Uebertreibung zu warnen.

Er scheint nun aber doch in den angeführten Stellen das praktische Streben des Theologen von dem wissenschaftlichen schärfer zu trennen, als man erwarten sollte. Diesen Uebelstand fühlt er auch selbst: und um ihn zu heben, setzt er sogleich eine nähere Erklärung über seine Ansicht vom zweckmäßigsten Gange der geistlichen Bildung überhaupt hinzu. Es müssen hier allerdings, meint er, zwei Stufen unterschieden werden. Auf der ersten muß Erwerbung geistlicher Wissenschaft, auf der zweiten Vollendung des geistlichen Lebens die Hauptsache sein. Damit soll jedoch die innige und nothwendige Verbindung zwischen beiderlei Be

strebungen keineswegs aufgehoben werden. Vielmehr darf man weder auf der ersten Stufe das Praktische, noch auf der zweiten das Wissenschaftliche ganz vernachlässigen. Nur ist es zweckmäßig, daß früher immer dieses, später immer jenes vorherrsche [12]). Uebrigens fällt ihm aber die praktische Periode im Grunde mit dem ascetischen und contemplativen Leben zusammen. Dieß war die Zeitform, unter der sich die reinere Ansicht ausprägte. Daher denn auch anhangsweise eine Ermahnung an die Mönche, daß sie sich nicht in die gelehrten Klopffechtereien einlassen, sondern wenn sie einmal lehren wollen, die Leute lieber durch ihren Wandel belehren sollen [13]).

---

12) Er nennt die erste Stufe disciplina literarum, die zweite disciplina virtutum. Er sagt c. 8. über das Verhältniß: „Nemo me pro his quae superius commemoravi existimet lectorum diligentiam reprehendere, cum ego potius diligentes lectores ad propositum hortari intendam et eos qui libenter discunt laude dignos ostendere. Sed ibi locutus sum eruditis: nunc autem (loquar) erudiendis, et doctrinam, quae principium est disciplinae, inchoantibus. Illis studium virtutis, istis vero interim exercitium lectionis propositum est: sic tamen, ut nec hi virtute careant, nec illi prorsus lectionem omittant. Nam saepe minus providum est opus, quod non praecedit lectio, et doctrina minus utilis, quam non sequitur bona operatio. Utrosque ergo exerceri et utrosque promoveri convenit."

13) Vgl. c. 8., wo übrigens zugleich erhellt, wie ihm eben die Zeitformen jenen schärferen Gegensatz des Wissenschaftlichen und Contemplativ-Praktischen boten, den er vorher durchzuführen schien. „Si monachus es, quid facis in turba? Si amas silentium, cur declamantibus assidue interesse delectaris? Tu semper jejuniis et fletibus insistere debes, et tu philosophari quaeris. Simplicitas monachi philosophia ejus est. Sed docere, inquis, alios volo. Non est tuum docere, sed plangere. Si tamen doctor esse desideras, audi quid facias. Vilitas habitus tui, et simplicitas vultus, innocentia vitae et sanctitas conversationis tuae docere debent homines. Melius fugiendo mundum doces, quam sequendo. Sed adhuc forte persequeris, ecquid, inquiens, nonne saltem si volo discere mihi licet? Supra tibi dixi, lege

Am Ende des 6ten Buchs wendet er sich nun zu denen, die in der heiligen Schrift nur erst noch Wissenschaft suchen (qui adhuc in ea solum quaerunt scientiam). Er unterscheidet in dieser Hinsicht sehr treffend dreierlei Arten von Studirenden. „Einige, sagt er, suchen in der Schrift Wissenschaft, um dadurch Reichthum, Ehrenstellen, Ruhm zu erwerben. Das Streben dieser ist eben so thöricht als bemitleidenswerth. Andere ergötzt es, die Reden Gottes zu vernehmen und seine Werke kennen zu lernen, nicht weil sie zum Heil der Seele dienen, sondern weil sie wunderbar sind. Sie gefallen sich in tiefen, geheimnißvollen Untersuchungen, wollen viel wissen, aber nichts thun. Sie werden erhoben von eitler Bewunderung der Macht Gottes, aber nicht von Liebe zu seiner Barmherzigkeit. Was thun diese anders, als daß sie das göttliche Wort in ein Theaterstück verkehren, das zwar ergötzt, aber das Herz ohne wahren Gewinn lässet? [Ein überaus feiner Blick in das Wesen einer, wie es eben die Stelle giebt, schon damals vorhandenen einseitigen ästhetischen Richtung in der Theologie.] Doch müssen diese nicht sowohl durch Vorwürfe bestürzt, als durch bessere Anleitung unterstützt werden; weil ihr Streben nicht gerade bösartig, sondern nur unvorsichtig ist. Andere hingegen lesen die Schrift darum, daß sie, nach dem Worte des Apostels, bereit seien zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihnen ist; daß sie die Feinde der Wahrheit kräftig bestreiten und die Schwachen belehren können; daß sie selbst mit dem Wege der Wahrheit immer vertrauter werden, immer tiefer eindringen in die Geheimnisse Gottes, und dieselben immer heißer lieben lernen. Dieses Streben ist allein des höchsten Lobes werth. Doch wir wol-

---

(contemplare hieß es c. 7.), et occupari noli. Exercitium tibi esse potest lectio, sed non propositum. Doctrina bona est, sed incipientium est. Tu vero te perfectum fore promiseras, et ideo tibi non sufficit, si incipientibus coaequaris.“

len Allen helfen, und darum suchen wir auch bei Allen das Gute zu mehren und das Verkehrte zu bessern."

Die Methode des wissenschaftlichen Schriftstudiums folgt nun im 6ten Buche. Hugo will hier keineswegs erschöpfend sein, sondern gar manches dem eignen Nachdenken des Lesers zu seiner Uebung überlassen. Zuerst handelt er vom historischen Sinne. Mit diesem muß sich der Schriftleser, bevor er nur irgend weiter geht, genau bekannt machen. Man könne, meint Hugo, in der Allegorie gar nichts Rechtes leisten, wenn man nicht vorher einen sicheren Grund in der Historie gelegt habe. Unter dieser Form also führte Hugo eine rein historische Erklärung ein, und that damit schon einen wichtigen Schritt. Denn sein richtiges Gefühl von der Nothwendigkeit einer solchen Erklärung theilte sein Zeitalter im Ganzen keineswegs. Insgemein nämlich machte man sich sogleich an die Allegorie, und ließ den historischen Sinn entweder ganz liegen, oder ging nur sehr flüchtig über ihn hinweg. Diese verkehrte Methode tadelt Hugo stark [14]). Er findet den Grund der-

14) Besonders praenott. c. 5., wo er ausführlich, selbst in Beispielen, gegen dieselbe streitet. Wir heben nur folgende Stellen aus: „Cum igitur mystica intelligentia nonnisi ex his, quae primo loco litera proponit, colligatur: miror, qua fronte quidam allegoriarum se doctores jactitent, qui ipsam adhuc primam literae significationem ignorant. Nos, inquiunt, scripturam legimus, sed non legimus literam. Non curamus de litera, sed allegoriam docemus. Quomodo ergo scripturam legitis, et literam non legitis? Si enim litera tollitur, scriptura quid est?" — „Noli itaque de intelligentia scripturarum gloriari, quamdiu literam ignoras." — „Lectorem admonitum esse volumus, ne forte haec prima doctrinae rudimenta despiciat. Neque contemnendam putet hanc rerum notitiam, quas s. s. per primam literae significationem proponit." — „Quodsi, ut isti dicunt, a litera statim ad id, quod spiritualiter intelligendum est, transiliendum foret, frustra a spiritu s. figurae et similitudines rerum, quibus animus ad spiritualia erudiretur in s. eloquio interpositae fuissent." — „Noli igitur in verbo dei despicere humilitatem, quia per humilitatem

selben in einem allgemeinen Mangel der Studien dieser Zeit. Die meisten damaligen Gelehrten, besonders die Scholastiker, begingen nämlich den Fehler, daß sie überall, ohne hinlängliche Vorbereitung, Vorkenntnisse und Hülfsmittel sogleich an das Geschäft eines reiferen, durchgebildeten Geistes gingen. So versuchten die Scholastiker mit der bloßen Dialektik eine vollständige Philosophie des Christenthums. Gegen dieses Verfahren sagt nun Hugo: „Verachte mir in der Wissenschaft die gering scheinenden Anfangsgründe nicht. Alle, die dieß thun, kommen bei ihren Studien nach und nach immer mehr aufs Eitle und Leere. Hättest du unterlassen das Alphabet zu lernen, so könntest du itzt nicht einen so großen Namen unter den Grammatikern haben. Ich kenne viele, die gleich philosophiren wollen: „„wir werden uns, sagen sie, nicht erst noch mit allerlei Fabeln [wahrscheinlich besonders die historischen Vorkenntnisse] abgeben; diese mögen die Pseudoapostel treiben."" Ihre Wissenschaft hat aber auch eine recht erbärmliche Gestalt (quorum scientia formae asini similis est). Nach diesen bilde dich nicht." Er führt darauf zur Ermunterung das Beispiel seiner eignen Bildung an, die vornehmlich von gründlichen Vorkenntnissen ausgegangen war [15]. Die Leute, setzt er hinzu, die so große Sprünge machen, stürzen nur zu leicht in den Abgrund. Darauf kommt er wieder auf das Studium des historischen Schriftsinnes, und widerlegt den Einwand, daß ja doch vieles Historische in der Schrift eigentlich zu nichts nütze sei. Diese Dinge, ob sie gleich an sich keine Bedeutung haben, gewinnen doch eine solche durch den Zusammenhang mit dem Uebrigen, welches sie näher bestimmen und erläutern. Zur Kenntniß der eigentlichen biblischen Geschichte müsse man aber vor Allem

illuminaris ad divinitatem. Quasi lutum tibi videtur totum hoc; et ideo fortasse pedibus conculcas. Sed audi: luto isto coeci oculi ad videndum illuminantur.

15) Siehe oben S. 19—21.

die Genesis, Exodus, Josua, Richter, Könige, Chronik, Evangelien und Apostelgeschichte lesen. Es sei jedoch noch rathsamer, den historischen Verstand im weitesten Sinne zu nehmen, und demnach die ganze Bibel nach dem einfachen Wortsinne in der gewöhnlichen Reihefolge durchzulesen. Dabei solle man so verfahren, daß man weder aus Nachlässigkeit etwas übersehe, noch auch aus übertriebener Genauigkeit den natürlichen Sinn der Stellen verdrehe. Vorzüglich sei darauf zu halten, daß man vom Schatten zum Körper, vom Vorbilde zur Sache, d. i. vom A. zum N. T. fortgehe; sich aber beim A. T. nicht lange mit mühsamer Erklärung der Vorbilder und mystischen Ausdrücke aufhalte, ehe man zum Evangelio übergehe. — So Hugo über die Nothwendigkeit und Art einer genauen buchstäblichen Erklärung. Einer seiner unmittelbar nächsten Schüler, Andreas von St. Victor (blühte um 1150) — nach Oudin's und Anderer Urtheil, die seine (noch ungedruckten) Schriften gelesen, ein gediegener, trefflicher Geist, der dem Hugo hohe Ehre macht [16]) — scheint vorzugsweise diese historische Richtung aufgenommen zu haben. Wenigstens scheint uns aus den Angaben Oudin's über ihn hervorzugehen, daß er einen rein historischen Commentar zum ganzen A. T. verfaßt, außer welchem übrigens auch nichts von ihm vorhanden. Eben so folgte dem Hugo sein Schüler Richard in dieser Weise. Er schrieb, wie es scheint zum Theil unter Andreas Anleitung [17]), nicht nur rein wörtliche Erklärungen zu einigen Partien des A. T. [18]), sondern gab auch im

---

16) Oudin Comment. de scriptt. eccles. T. II. p. 1267—1268. „Andreas Victorinus, Hugonis de St. Vict. discipulus, scientia et moribus claruit circa a. 1150. Hic scriptor elegans est et sensu gravis, qui nugacem aut puerum nullatenus olet, quod magni apud omnes momenti est.“

17) Oudin l. l. p. 1268.

18) Expositio difficultatum suborientium in descriptione tabernaculi foederis, p. 402—408. in Opp. Rothom. 1650. fol. de templo Salomonis ad litteram; ib. p. 408—416. de concordia

Prologe zur ersten dieser Arbeiten fast mit Hugo's Worten [siehe oben] seine Verwunderung darüber zu erkennen, daß man so zuversichtlich einen allegorischen Sinn annehmen, und doch den buchstäblichen ungewiß lassen könne. Wo Richard jedoch auf die Allegorie kam, da vermochte sich sein feuriger Geist nicht ganz in Hugo's Grenzen zu erhalten). Weiter läßt sich freilich diese historische Seite in der Schule von St. Victor nicht bestimmt verfolgen: die Grundanlage derselben mußte jedoch wohl öfter auf das Einfachere führen; vielleicht ist die Richtung des Petrus Cantor daher zu leiten [19]).

Hierauf nun die Methode für die Allegorie. Hugo's richtiger Blick ließ ihn wohl erkennen, daß kaum irgendwo in der Theologie Leichtsinn und Vorwitz gefährlicher seien als hier, weil auf dem Wege der Allegorie Alles durch das Ansehen der Schrift bestätigt werden kann; und daß gerade hier der Grund lag zu den meisten exegetischen Mißgeburten der damaligen Zeit. Darum sagt er gleich von vorn herein: „dieses Studium fordert einen gereiften Geist, der bei aller Feinheit der Forschung doch die kluge Mäßigung nicht aus den Augen setzt und vor gewagten Annahmen sich hütet [20])." Manche Stellen, meint er, müssen allegorisch erklärt werden; denn die Schrift enthält Vieles, was nach dem bloßen Wortverstande als widersprechend, ja sogar als abgeschmackt und widersinnig erscheint. Nur die

temporum conregnantium super Judam et Israel; ib. p. 416—424. in visionem Ezechielis, animarum et rotarum litteralis explicatio; p. 546. sq. etc.

19) Siehe oben S. 90.

20) Cap. 4. „Nosse te volo o lector, hoc studium non tardos et hebetes sensus, sed matura ingenia expetere, quae sic investigando subtilitatem teneant, ut in discernendo prudentiam non amittant. Solidus est cibus iste, et nisi masticetur transglutiri non potest. Tali ergo te moderamine uti oportet, ut, dum inquirendo subtilis fueris, in praesumendo temerarius non invenniaris."

geistige Deutung leide keinen Widerspruch. Um nun aber bei dieser recht sicher zu gehen, müsse man sich vor Allem einen kurzen Inbegriff der sämmtlichen Glaubenslehren bilden, diesen als unabänderliche Norm annehmen, und mit demselben nachher bei der Erklärung Alles in Uebereinstimmung zu bringen suchen. Wolle man sich ohne eine solche Vorkehrung in das große Meer der biblischen Bücher hineinwagen, so werde man ganz gewiß einmal über das andere an den dunklen und schwierigen Stellen derselben Schiffbruch leiden. Man sehe es ja, wie diejenigen, die einer solchen Glaubensbasis ermangeln, beim Lesen der Schrift fast täglich genöthigt werden, ihre Meinung zu ändern. Dagegen andere nach einer solchen Norm auch die schwierigsten Stellen der Schrift leicht und passend zu erklären, und sich immer im Glauben gleich zu bleiben im Stande seien. Doch solle man in dieser Hinsicht nicht allein sich selbst trauen, weil man sonst anstatt sich in das Verständniß der Schrift einzuführen, sich eher verführen könne. Man müsse nämlich jene Auslegungsregel von den Lehrern und Weisen in der Kirche entlehnen, die dieselbe mit Aussprüchen der Väter und der Schrift belegen würden. Bei der Auslegung selbst solle man dann immer mit der größten Behutsamkeit verfahren, immer auf den Glauben der ganzen Kirche zurücksehen, welcher nie irren könne. Hier ist nun der Punkt, wo Hugo auf Grund des Augustinus [21]) mit den gewöhnlichen Exegeten seiner Zeit, z. B. mit dem h. Bernhard [22]), völlig übereinzustimmen scheint. Durch diese Norm der Kirchenlehre band man sich die Flügel für alle freiere Exegese. Man bemerke aber wohl, daß Hugo diese Norm gerade nur hier bei

21) Nach dem Muster von Augustinus de doctrina christiana L. 1—3. scheint überhaupt diese ganze hermeneutische Anweisung Hugo's gearbeitet zu sein.

22) Vgl. besonders serm. III. in vigilia nativ. dom., in exod. XVI, 7.

der Allegorie erwähnt. Hier war allerdings irgend eine solche Norm nöthig, wenn nicht Alles vag werden sollte. Daß er dieselbe aber eben nicht in einen weiteren Gesichtskreis stellte, ist ein Wink, wie er sich übrigens doch, wenn auch vielleicht nur unbewußt, einen freieren Spielraum ließ. Die reinen Ergebnisse seiner Exegese stimmten auch, wie wir bei seiner Dogmatik sehen werden, im Innersten und Wesentlichen keineswegs immer mit der gemeinen kirchlichen Lehre überein. Er erläutert darauf das ganze angegebene Verfahren an dem Beispiele der Lehre von der Trinität, und fügt bei dieser Gelegenheit eine Bemerkung hinzu, die wieder ganz im Sinn seiner eigenthümlichen Richtung ist. „Ueber das Geheimniß der Trinität sind bisher viele Bücher geschrieben, viele schwierige und verwickelte Meinungen aufgestellt worden. Mit diesen allen dich bekannt zu machen, ist viel zu langweilig und beschwerlich. Du wirst darin nur zu Vieles finden, was dich mehr verwirrt als erbaut.“ Man muß ferner seine Mäßigung bewundern, wenn er für die allegorische Erklärung recht eigentlich nur passend findet die Schöpfungsgeschichte, die drei letzten Bücher Mosis, den Jesaias, Anfang und Schluß des Ezechiel, Hiob, die Psalmen, das hohe Lied, von den Evangelien die des Matthäus und Johannes, endlich besonders die Paulinischen Briefe. Uebrigens soll hier nicht, wie bei der Historie, die gewöhnliche Ordnung der biblischen Bücher befolgt werden. Der nöthige Fortgang vom Leichteren zum Schwereren, meint er, sei hier der, daß man mit dem N. T., wo die Wahrheit klar ausgesprochen wird, anfange, und darnach erst die dunklern Bücher des A. T. erkläre. Er empfehle aber, sagt er noch, die allegorische Erklärung nicht in dem Sinne, als wolle er zu allerlei willkührlichen Deutungen Veranlassung geben; sondern er glaube nur, daß derjenige, der beim bloßen Buchstaben stehen bleiben wolle, nicht lange von Irrthum sich werde frei erhalten können. Nach seiner Meinung müsse man dem Buchstaben so folgen, daß man seinen eignen Sinn den heiligen Schriftstellern

nicht aufbringe; und in so fern vom Buchstaben abweichen, als man nicht die ganze Entscheidung der Wahrheit von ihm abhängig mache. Uebrigens wolle er über diese ganze Methode mit niemandem rechten. Er wisse wohl, das Viele derselben nicht folgen; aber freilich sehe er auch, wie weit sie auf ihre Weise kommen [23]). — In einem kurzen Capitel über die Tropologie bemerkt er nur, daß es dabei mehr noch auf die Sachen, als auf die Worte ankomme, indem uns vornehmlich durch Gottes Werke unsere Pflichten vorgebildet werden. Anhangsweise folgen dann noch einige einzelne hermeneutische Bemerkungen. Hugo macht darauf aufmerksam, daß die Schrift in historischen Dingen bisweilen wiederhole, was sie schon früher erzählt habe, so daß es scheine, als sei dasselbe Factum wirklich später vorgefallen; daß sie zuweilen auch in einer Reihefolge erzähle, was durch einen langen Zeitraum getrennt sei. Er zeigt, wie man mit Sätzen verfahren solle, die eine abweichende grammatische Construction haben, z. B.: Der Herr, im Himmel ist sein Sitz. Er bemerkt, daß häufig Sätze vorkommen, die für den ersten Anblick gar keinen, oder einen unverständigen Sinn geben, z. B.: Sie haben Jacob gegessen. Die Dunkelheit dieser Sätze habe meist im hebräischen Sprachidiom ihren Grund; man müsse daher zuerst die buchstäbliche Deutung versuchen, und nur wenn diese nicht gelinge, die geistige. Oft enthalten auch Sätze, die gleich bei der ersten Ansicht einen passenden Sinn geben, dessenungeachtet noch einen geheimen, tieferen, der nur der

23) Vollständiger noch als hier führt er die Theorie der allegorischen Erklärung in den praenott. c. 14—16. aus. Er zeigt hier ausführlich, wie Sachen, Personen, Zahlen, Orte, Zeitbestimmungen und Geschichten allegorisch zu deuten seien. Ueber die Zahlen besonders hat er ein langes Capitel. So bezeichnet z. B. die Zahl 1, weil sie die erste ist, den Urgrund aller Dinge; die Zahl 2, weil sie die erste ist, die von der Einheit abweicht, die Sünde, durch welche die Menschen von dem einzigen höchsten Gute abgewichen sind.

Entwickelung bedürfe. Obgleich also der Ausdruck der Schrift oft unrichtig und widersinnig sei; so sei doch der eigentliche Sinn derselben stets richtig und mit sich einstimmig. Endlich schließt er mit einer abermaligen Warnung vor exegetischer Verwegenheit und Ermahnung zur Mäßigung; woraus wenigstens erhellt, wie aufrichtig er nach dem Besseren strebte.

An Ermunterung und Anleitung zum biblischen Sprachstudium fehlt es nun in dieser Methodenlehre freilich ganz. Die wenigen Sprachbemerkungen, die etwa noch vorkommen, beziehen sich offenbar lediglich auf den Gebrauch der Vulgate. Dieß war die Weise dieser Zeit. Mangel an Sprachkenntnissen, Trägheit und Schwierigkeit, sich dieselben zu erwerben, die Meinung, daß darin für die Schrift die Kirchenväter schon genug geleistet, und daß das getreue Abbild des Grundtextes in der von der Kirche autorisirten Vulgate enthalten, wirkten zusammen dahin, daß man bei der Erklärung über die Vulgate nicht hinaus ging. Die Kenntniß des Griechischen und Hebräischen, die von einigen Lehrern gerühmt wird (z. B. von Rupert von Duits und von Hugo selbst), bestand meist nur in den ersten Anfangsgründen, oder war, wenn sie etwa weiter ging, nur höchst fragmentarisch, und größtentheils aus einzelnen Andeutungen des Hieronymus entlehnt; konnte also zu nichts führen. Wenn daher bei Hugo (z. B. in seinem Commentar zur Genesis) wirklich einige Stellen vorkommen, wo er neben der Vulgate richtiger nach dem Grundtext erklärt, wie dieß auch bisweilen bei anderen gleichzeitigen Exegeten der Fall war, so sind diese Erklärungen eben nur entlehnt, und haben weiter keine Bedeutung, als die des gefühlten aber vernachlässigten Bedürfnisses über die Vulgate hinaus zu gehen[24]). Ferner auch Alterthums- und Geschichtskunde

---

24) Die griechische Sprachkunde, die ein Johann von Salisbury, und die alttestamentliche, die vielleicht der heilige Stephanus, Abt zu Citeaux, besaß, wie seine kritische Revision der Vulgate durch Ver-

wurde vernachlässigt. Bei Hugo fehlt jedoch die Hinweisung darauf wenigstens nicht ganz. In den praenott. c. 18. sagt er, daß manche Schwierigkeiten der Schrift nicht ohne Kenntniß der ältesten orientalischen Reiche, so wie auch der späteren Syrischen, Aegyptischen und Jüdischen Geschichte, welche er sogleich kurz und ziemlich richtig erzählt, gelöst werden können. Einige Anwendung dieser Ansicht findet sich auch in seinen Commentaren. Es existirt übrigens aus dieser Zeit noch eine Anweisung zum Schriftstudium, die ein ungenannter Mönch um das Jahr 1170 einem anderen Namens Hugo in einem Schreiben gab [25]). Dieser Anonymus stimmt in den meisten Punkten mit Hugo überein, hat höchst wahrscheinlich aus ihm geschöpft, empfiehlt auch als dogmatisches Hauptwerk die Bücher eines Hugo von den Sacramenten, ohne Zweifel unsres Hugo de sacramentis libr. II. [Ein zu den obigen (S. 77.) noch hinzukommender Beweis für Hugo's entschiedenen Einfluß schon in der nächsten Zeit nach ihm.] Er dringt eben so wie Hugo auf die Ermittelung des historischen Sinnes, und auf Bekanntschaft mit dem kirchlichen Lehrbegriffe, ehe man an die allegorische Erklärung gehe. Er verweist dabei mehr auf exegetische Hülfsmittel als Hugo, ohne jedoch eben so viel auf hermeneutische Regeln und Beobachtungen zu geben als dieser.

2.

Es entsteht nun aber weiter die Frage: in wiefern wandte Hugo die hier aufgestellten Grundsätze bei der Er-

---

gleichung hebräischer und chaldäischer Urschriften schließen läßt, ob es gleich auch nur heißt, daß er die Vergleichung dieser Urschriften, die in den Händen der Juden waren, veranstaltet habe (Hist. lit. de la Fr. T. IX. p. 123. sq.), waren rein solitäre Erscheinungen.

25) Epistola Anonymi de modo et ordine legendi s. scripturam, in Martene et Durand Thesaur. novv. Anecdott. T. I. p. 486—490.

klärung selbst an, wie gestaltete sich nach ihnen seine Exegese? Diese Frage könnten wir sehr ausführlich beantworten, da beinahe ein Drittheil seiner Werke in Commentaren besteht [26]). Wir beschränken uns aber, da wir zum Wichtigeren eilen müssen, auf eine kürzere Charakteristik.

Ganz freilich finden wir hier die Erwartungen nicht befriedigt, die wir uns nach dem Bisherigen etwa hätten machen können. Es zeigt sich auch hier, wie schwer es ist, das richtiger Erkannte in einer an das Verkehrte gewöhnten Zeit auch durchgreifend zu üben — der weite Weg von den Idealen der Wissenschaft, zu deren geschichtlicher Verwirklichung. Doch offenbaren sich auch hier bei Hugo wenigstens die Grundzüge, der Geist seiner angegebenen Methode. Seine Commentare lassen sich in mehrere Partien eintheilen, von denen jede eine besondere exegetische Weise hat. Die erste Partie enthält eine historische Auslegung des A. T., aber nur von der Genesis bis zu den BB. der Könige [27]). Wollte man nun hier eine grammatisch-historische Erklärung in unserm Sinne erwarten, so würde man sich natürlich sehr getäuscht sehen. Man muß sich dabei vielmehr ganz auf den niederen Standpunkt stellen, anf den sich Hugo, wie es schon das Bisherige giebt, selbst stellte. Dazu sagt er im Prolog zu de sacramentis: er gebe im letztern Werke eine Glaubens- und Auslegungsregel für die allegorische Erklärung der Bibel, als für die zweite Stufe der biblischen Erkenntniß, nachdem er schon früher für die erste Stufe, oder für die historische Erklärung, ein Büchlein Commentare geschrieben [28]). Zu diesen letzteren scheint nun die vorlie-

---

Auszüge davon bei Schröckh K. G. Th. 28. S. 325. und Cramer, 6te Fortsetzung S. 92.

26) Tom. I.

27) T. I. fol. 7—35.

28) Opp. T. III. fol. 298. Ganz falsch vermuthen die franzöf. Benediktiner Hist. lit. de Fr. T. XII. p. 38., durch das Wort historia verleitet, daß Hugo hier auf seine Chronik deute.

[illegible] zu [illegible]. Die Erklärung der übrigen bi[illegible] in [illegible] Weise ist nicht mehr vorhanden. Wir [illegible] nur den Erfolg von jener, in der Anweisung [illegible] Forderung, daß nämlich der historische Sinn [illegible] entwickelt werden solle. Und dieß ist [illegible] der Zeit eigenthümlich Ausgezeichnete und Seltene [illegible] Commentare. Von tiefergehender historischer Kritik [illegible] aber nicht die Rede sein. Diese Commentare geben [illegible] nur, was sie sollen, das erste nothdürftigste Verständniß des buchstäblichen Sinnes. Voraus bemerkt Hugo Einiges über den Prolog des Hieronymus zum Pentateuch. Darauf folgt eine kurze Einleitung in die Genesis. Moses, meint er, spreche in diesem Buche nicht nur als Geschichtsschreiber, sondern auch als Prophet. Zu dieser Annahme werde man theils durch die Schöpfungsgeschichte, theils durch einige Weissagungen genöthigt, z. B. im Segen Jacobs. Bei der Schöpfungsgeschichte habe Moses vornehmlich zeigen wollen, daß der einige Gott Schöpfer und Bildner der Materie sei, eine Lehre von der die heidnischen Philosophen abweichen, indem sie drei Principien unterscheiden, Gott, die ewige Materie und die bildenden Ideen. Nur bei den ersten 8 Capiteln kommen einige ungehörige dogmatische und [illegible] Abschweifungen vor, auf Veranlassung von neugierigen scholastischen Fragen, z. B. ob bei der Schöpfung des Weibes die bloße Rippe vom Manne, oder auch noch ein anderer Stoff gebraucht worden. Im Uebrigen aber entwickelt er nur ganz einfach und ruhig den bloßen Wortsinn. Es wird der historische Zusammenhang dargelegt, es werden historische Schwierigkeiten gelöst, besonders anscheinende Widersprüche ausgeglichen u. s. w. Der Commentar zur Genesis ist noch der längste und am fleißigsten gearbeitet. Sehr passend schickt er auch dem Leviticus eine Abhandlung über den jüdischen Opfercultus voraus, worin er manche gute antiquarische Kenntnisse zeigt, wie überhaupt seine Bemerkungen zu diesem Buche bei aller Kürze doch sehr treffend sind. Weiterhin werden jedoch die Noten im-

mer seltner und auch dürftiger. Die Numeri; das Deuteronomium und Ruth sind fast ganz ohne Erklärung geblieben [29]). Man fühlt es dem Verfasser zuletzt ab, daß er bei diesem Geschäft matt wird, daß die historische Richtung ihm doch nicht volles, ursprüngliches Eigenthum war, und daß er sich dabei eigentlich nur im Gefühle der Nothwendigkeit der Sache überwand [30]).

29) Wenn nämlich die Integrität des Textes in den AA. sicher ist.

30) Für die stehende Art der Behandlung folgende Beispiele aus der Mitte heraus. Fol. 12. col. 1., zu Genes. 4. „„Es begab sich aber, daß Cain dem Herrn Opfer brachte von den Früchten des Feldes."" Gott selbst scheint den Adam die Weise der göttlichen Verehrung gelehrt zu haben, damit er wieder das göttliche Wohlgefallen erlangen möchte, das er durch den Sündenfall verloren hatte; und dieser lehrte nun dasselbe wieder seine Söhne, nämlich die Darbringung des Zehnden und der Erstlinge. „„Und der Herr sahe gnädig an Abel und sein Opfer."" Gott pflegte damals jenen ersten Vätern, wenn sie ihm wohlgefällig waren, bei ihren Opfern Feuer vom Himmel zu senden. Daß aber die Opfer Gott nicht an sich gefielen, sondern nur wegen des Verdienstes dessen, der sie brachte, liegt darin, daß zuerst Abel, und dann sein Opfer genannt wird. „„Bist Du aber nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Thür."" In zweierlei Art wird gesagt, daß etwas vor der Thür sei, entweder weil es hineingehet, oder weil es herausgehet. Die Sünde ist vor der Thür, daß sie hineingehe, wenn bei bösen Gedanken eine äußere Veranlassung zur Sünde hinzu kommt. Sie ist vor der Thür, daß sie herausgehe, wenn der böse Wille im Herzen ist, der sich dann auch äußerlich irgend wie kund giebt. „„Wo ist Abel, dein Bruder."" Gott fordert überall in der Schrift Bekenntniß, damit dann keine Entschuldigung mehr sei. „„Deines Bruders Blut schreit,"" nämlich um Rache. „„Unstät,"" in Bezug auf den Aufenthaltsort; „„flüchtig,"" in Bezug auf die Furcht. „„Meine Sünde ist größer &c."" Das Maaß seines Uebels steigt immer höher. Zuerst hatte er den Brudermord begangen; dann wollte er die That durch Lügen verhehlen; endlich, von seinem Verbrechen überführt, geräth er in Verzweiflung. „„Vom Angesicht der Erde und von deinem Angesicht."" Aller menschliche Trost, klagt er, sei ihm genommen, die Liebe der Menschen und der Umgang mit Gott &c." — Fol. 31, col. 1. zu 1 Sam. 18, 5. „„David aber nahm des Philisters Haupt und

[illegible] [illegible] [illegible] von Commentaren, über ei- [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] vom Koheleth [31]), will Hugo

[illegible] [illegible]““ Man sieht hieraus, daß damals schon [illegible] [illegible] Schwestern in Jerusalem zusammenwohnten. [illegible] [illegible] der vornehmsten Städte, brachte David [illegible] [illegible], zur höheren Feier des rühmlichen Sieges. [illegible] [illegible] ist der Knabe?““ Wie kommt es, daß [illegible] [illegible] seine Abkunft nicht kennt, da es doch [illegible] [illegible] zu dessen Vater gesandt und ihm sagen lassen: [illegible] [illegible] David zu mir, der bei den Schaafen ist; und [illegible] [illegible] gekommen, habe vor ihm gestanden und sei sein [illegible] [illegible] Waffenträger gewesen? Aber es ist zu bemerken, [illegible] [illegible] unter der Menge von Menschen, die sie täglich [illegible] [illegible] nicht alle genau kennen; am wenigsten die- [illegible] [illegible] das Ansehen ihrer Person empfiehlt und ein lan- [illegible] [illegible] vertrauter gemacht hat. Weil also David noch ein [illegible] [illegible] und der näheren Freundschaft des Königs noch [illegible] [illegible], nur eine kurze Zeit am Hofe Saul's gewesen war, [illegible] [illegible] Wunder, wenn dieser ihn, da er eben durch ein großes [illegible] die besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht, nicht [illegible]. Denn daß Saul früher, als er zu Isai sendet, den [illegible] beim Namen nennt, kam nicht von einer näheren Bekannt- [illegible] [illegible] sondern nur von dem Berichte der Rathgeber. Zu 1 Sam. [illegible] [illegible] „„Und Saul satzte ihn über die Kriegsleute.““ Das [illegible] [illegible] nicht aus Liebe, sondern aus Haß, damit David im Stre- [illegible] [illegible] immer höherer Auszeichnung desto hitziger in den Krieg [illegible], und so sein Verderben finden sollte. Denn Saul hatte [illegible] die Weiber singen hören: Saul hat tausend geschlagen, Da- [illegible] aber zehntausend. Durch dieses Lob David's erbittert, hatte Saul schon längst auf seinen Tod gedacht. Daher wird auch so- [illegible] hier nachgeholt, was eigentlich früher hätte erzählt werden [illegible]: [illegible] 6. „„Es begab sich aber, da er wiederkommen war von des Philisters Schlacht ꝛc.““ Zu 1 Sam. 21, 5. (wo Da- [illegible] die Schaubrode von Ahimelech verlangt und sagt:) „„Der Knaben Gefäße waren heilig.““ David spricht dem Ritualgesetze gemäß, nach welchem es nicht erlaubt war, das geheiligte Brod in Gefäße zu bringen, in welchen vorher unreine Speise gewesen war. Er meint also, was die Gefäße seiner Begleiter anlange, so seien sie rein, und es könne daher das geheiligte Brod ohne Anstoß hin- eingethan werden. „„Aber dieser Weg ist befleckt worden,““ d. h. wir haben vielleicht auf dem Wege etwas gesehen oder be-

zwar auch eigentlich nur den Wortsinn erklären, geht aber doch schon über dessen einfache Darlegung hinaus, indem er hier vorzugsweise eine populär-praktische Tendenz verfolgt. Die Entwickelung von jenem ist hier nicht mehr Hauptsache, sondern das Schriftwort wird fast nur benutzt, um daran contemplative, ascetische, auch praktisch-dogmatische Excurse zu knüpfen. Eben daher neigt er sich hier doch auch schon theilweise zur Allegorie und Tropologie, und zwar wegen des vorherrschend praktischen Zweckes mehr noch zu der letzteren. Man sieht, es ist hier ein Anklang von der oben angedeuteten, besonders von Rupert von Duits geübten Methode: aber auch nur ein Anklang; denn Hugo ist bei weitem einfacher und natürlicher. Freilich wird bisweilen nur an den Schein eines Wortsinnes angeknüpft: aber es ist doch bei ihm nie bloß abstracte, spielende Chrie, sondern wahrer Erguß des inneren Lebens, so daß die angeknüpften Erfahrungen und Beobachtungen aus diesem Gebiet das Schriftwort auch oft wirklich erläutern. Er zeigt in dieser Art der Behandlung eine höhere Fertigkeit als bei der Historie, ist offenbar hier mehr heimisch; Manches ist ihm sogar vorzüglich gelungen. — Im Commentar über die Psalmen herrscht das ascetische Element, das übrigens keineswegs bloß mönchisch ist, vor dem contemplativen vor [32]). Merkwürdig ist hier ferner eine gewisse allegoristi-

---

rührt, das uns nach dem Gesetze unfähig macht, das Heilige zu berühren. „„Aber er wird geheiligt werden an den Gefäßen,““ d. h. es wird uns nachgesehen werden, wenn wir etwas Unreines berührt haben, weil wir reine Gefäße tragen.“

31) T. I. fol. 36—102.

32) Fol. 11. col. 1. zu Psalm 37, 1. „„Vernimm mein Gebet, das nicht aus falschem Munde gehet,““ unterscheidet er drei Arten von Betern. Einige, die bloß mit den Lippen, andere, die bloß mit dem Herzen, noch andere, die mit Lippe und Herz zugleich beten. Die ersten sind die Falschen, weil sie anders reden, als sie's im Herzen haben; die zweiten die Demüthigen, weil sie ihr Gebet nur vor Gott hören lassen wollen; die dritten die Wahrhaf-

rend=dramatische Art, in welcher Hugo manche dogmatische Lehren populär=praktisch macht. So läßt er zur Veran=

tigen, weil sie so reden, wie sie denken. Haben wir beim wörtlichen Gebet irgend etwas Andres im Herzen, so thun wir unrecht, und wenn es auch etwas Gutes wäre; denn es wäre doch nicht in der Ordnung. Spricht einer ein Gebet, das er nicht versteht, so muß er nur die rechte Herzensrichtung haben, und es wird nicht ohne Frucht sein. Wenn wir hingegen beim Gebet etwas Eitles denken, so werden wir leer ausgehen, ob wir gleich die Wahrheit mit dem Munde reden. Und wenn wir gar während des Gebets schändliche Gedanken haben, so werden wir nicht nur leer ausgehen, sondern ein Abscheu vor Gott werden. So findet er auch fol. 44. c. 1. in Psalm 37, 7. „„Sei dem Herrn unterthan und bete zu ihm (Vulgate)““ die vollkommene Form des religiösen Lebens vorgezeichnet; nämlich die gänzliche Hingabe in Gottes Willen, das Warten auf seine Gnade, aber nicht unthätiges Warten, wie das der Berge, die auf Regen warten, sondern thätiges; vor Allem Verlangen nach ihm im Gebet. „„Und bete zu ihm,““ nicht etwa um dieß und das; denn er verlangt nur ein gläubiges Herz, das seine höchste Freude darin findet, sich auf ihn zu richten. Fol. 42. col. 1. zu Psalm 18, 38. „„Ich will meinen Feinden nachjagen und sie ergreifen;““ wo er freilich die Worte tropologisch torquirt. „Wir haben, sagt er, gewisse geistliche Feinde, die uns immer nachstellen, und um so mehr schaden können, je versteckter sie sind. Das sind aber die fleischlichen Lüste unsres Herzens, die oft, aus einem verborgenen, geheimen Verlangen hervorgehend, Unvorsichtige unter dem Scheine von tugendhaften Regungen täuschen [eine gute, auch sonst öfter gemachte praktische Anwendung der Davidischen Feinde]. Wir verfolgen sie aber dann, wenn wir ihnen genau bis auf ihren innersten Grund nachgehen; sobald sie sich uns zeigen, sogleich zu erfahren suchen, aus welcher Affection sie entstanden, auf welches Ziel sie gerichtet sind. Ein Beispiel wird die Sache deutlich machen. Gesetzt, es wäre einer, der eine etwas zu hohe Meinung von sich hätte, einen geheimen Stolz bei sich nährte. Wenn dieser etwa mit Andern zu einer Unterredung oder Berathung zusammenkommt, da wird er nun ganz besonders seine Meinung gehört wissen wollen, weil er sich eben für ganz besonders weise hält. Er muß aber vielleicht erfahren, daß man bei weitem weniger auf seine Worte achtet, als er erwartete, ja wohl gar seinen Rath verschmäht. Da braust er nun vor Ungeduld auf, glaubt, daß Alles, was gegen seine Meinung gesagt

schaulichung der Versöhnungslehre beim 16ten Psalm in einem langen Dialoge Gott und den Teufel um den Besitz der Welt streiten [33]). Aehnlich bei Psalm 85. ein Dialog zwischen der Barmherzigkeit und Wahrheit [34]): — ein Geschmack, der sich durch die ganze populäre Darstellung des Mittelalters hindurchzieht, und selbst oft in die reinwissenschaftliche Exposition überging. Sonst ist Hugo hier nach der dogmatischen Seite hin sehr mäßig. Weit entfernt, Christum und die Kirche in jedem einzelnen Psalm und Verse zu suchen, geht er vielmehr auch da, wo er wirklich christologisch erklärt, nicht auf leere Grübeleien aus, sondern auf den praktischen Punkt der Sache, den er auch oft glücklich herausfaßt [35]). Mystische Auslegung im engsten Sinne,

---

wird, auch zugleich darauf gehe, ihn zu beleidigen; und weil er so in den Andern, die vielleicht nur für die Sache streiten, nichts als Haß, Neid und Spottsucht sieht, so beschließt er, mit diesen boshaften Menschen nicht mehr zu reden. In dem Augenblick aber, da die Zunge im Reden einhält, erkaltet auch das Herz in der Liebe. — Wir müssen also, wenn wir im Gespräch einmal überhört werden, und dieß augenblicklich schmerzlich empfinden, unser empörtes Gemüth zu besänftigen suchen, indem wir diesen Schmerz wie einen Feind, der seitwärts aus dem Hinterhalte hervorspringt, standhaft verfolgen, den geheimen Schlupfwinkel, aus welchem er gekommen, d. i. den Stolz, so wie die Richtung, die sein Anlauf genommen, d. i. den Bruderhaß aufsuchen, damit wir die Gefahr vermeiden, nachdem wir den Fallstrick entdeckt haben."

33) Fol. 39. col. 2.

34) Fol. 49. col. 1.

35) So findet er z. B. im 14ten Psalm den Sinn, daß das größte Hinderniß des Glaubens an Christum Mangel an Gottesfurcht und Nachlässigkeit in Befolgung der göttlichen Gebote sei. Er zieht dazu die Stelle aus Joh. 5. „Wenn ihr Mosi glaubetet, so glaubetet ihr auch mir," und erklärt sie: wenn ihr dem Gesetzgeber gefolgt wäret, so würdet ihr nun auch den Erlöser erkennen. „Mögen dieß, setzt er hinzu, diejenigen hören, die die Gebote Gottes nicht halten, und doch seine Geheimnisse zu begreifen sich unterfangen. Die Uebung im Guten ist der Weg zur Erkenntniß des Wahren."

[illegible] solche Behandlung der Schrift, da man allerlei [illegible] Inhalt aus ihr herleitet, [illegible] an [illegible] (so daß das Wort nicht bloß [illegible] der Form [illegible] verstanden wird), erscheint hier nur sehr [illegible] und praktisch [26]). Dergleichen [illegible] Exe- [illegible] überhaupt, wenn sie so gehandhabt wurde, konnte in [illegible] Zeit viel nützen. Es kam damit wenigstens prakti- [illegible] Stoff, Anregung zu innerem Leben, innere Zucht und [illegible] unter die Geistlichen, die oft ganz ausgeleert wa- ren, weil ihnen von der gemeinen Scholastik und Mystik so wenig gesunde Nahrung geboten wurde. — Aehnlich nun auch der Commentar über den Koheleth, der sich unter der Form von Homilien ankündigt [27]). Die besondere Ei-

26) [illegible] fol. 41. col. 4. zu Psalm 18, 37. „„Du machst unter mir Raum zu gehen, daß meine Schritte nicht gleiten."" Unter [illegible] ist Alles vergänglich und eitel. Ueber uns aber ist das Ewige. Die Seele des Gerechten hat also über sich Raum zu gehen, weil sie, je höher sie sich durch die Betrachtung in der Liebe zum Ewigen aufschwingt, auch um so mehr durch das Verlangen nach der [illegible] Süßigkeit erweitert wird. Wenn sie aber in den vergänglichen Dingen unter ihr mit den Gedanken gleichsam umherwandelt, so wird sie gewissermaßen beengt durch das Beschwerliche des Geschäfts, und eben so oft in sich selbst zusammengezogen, als ihr widrige Gegenstände von außen entgegentreten. Doch geschieht es, daß auch die Seele, die von der göttlichen Liebe entbrannt ist, unter sich Raum zu gehen hat; dann nämlich, wenn sie sich in ihrem Verlangen ganz innerlich hält, und obgleich im Handeln nach außen begriffen, dennoch ihre innere Freiheit durch keine äußere Beschwerde beschränkt werden läßt. Nachdem daher der Verfasser gesagt hat: Du machst unter mir Raum zu gehen, fügt er ganz richtig hinzu: daß meine Schritte nicht gleiten; denn wer aufs Vergängliche baut, der steht auf schlüpfrigem Boden, in steter Gefahr zu fallen. – Wer aber seine ganze Seele auf das Ewige gerichtet hat, der steht auf festem Grunde und wird nicht wanken."

27) Wir können nicht umhin, an einer Stelle aus dem Prolog zu diesem Werke zu zeigen, wie Hugo sich in einem besonderen Falle die Regel der Mäßigung im Allegorisiren vorhielt. „Die ganze Schrift wird nur dann recht deutlich, und läßt ihre Leser zu ihrem

genthümlichkeit desselben besteht zunächst in dem vorherrschend contemplativen Elemente. Dieß erklärt sich aber aus Hugo's Ansicht von den Sprüchwörtern, dem Prediger und dem hohen Liede, als Salomonischen Schriften zusammengenommen. Er nimmt nämlich in der Tendenz des Verfassers bei diesen drei Schriften eine graduelle Steigerung an, und zwar in demselben Verhältniß, wie sie im Canon aufeinander folgen. „In der ersten Schrift spricht der Verfasser gleichsam aus väterlicher Zuneigung zu einem geliebten Sohne, in öfteren dringenden Ermahnungen, das Laster zu meiden und der Tugend zu folgen. In der zweiten erinnert er den schon weiter zum reiferen Mannesalter

---

wahren Verständniß eindringen, wenn sie nach ihrem natürlichen Sinne erklärt wird. Viele verkennen diese wahre Kraft der Schrift, und daher kommts, daß sie durch weit herbeigezogene Auslegungen ihre Zier und Schönheit verstellen; und anstatt die wirklichen Schwierigkeiten zu lösen, das an sich Klare und Offenbare verdunkeln. Mir scheint eben so von denen gefehlt zu werden, die den mystischen Verstand und die Tiefe der Allegorie da läugnen, wo sie wirklich vorhanden sind, als von denen, die sie abergläubischer Weise da hineinzwängen wollen, wo sie nicht vorhanden sind. Daher ich mir in diesem Werke nicht eben viel Mühe geben werde, im Fortgange der Rede nur immer die Tropologie und den mystischen Sinn der Allegorie aufzusuchen; besonders da der Verfasser selbst nicht sowohl auf Belehrung über die Sitten und die Glaubensgeheimnisse ausgeht, als vielmehr darauf, daß er in klarer, gründlicher und eindringlicher Weise das menschliche Herz zur Verachtung der weltlichen Dinge bewege. Dabei will ich jedoch nicht läugnen, daß im Verlauf der einfachen Darstellung manches Tiefere, Mystische mit vorkomme, das eine besondere Deutung erfordert; vornehmlich weiterhin, wie er denn nach und nach in der Steigerung der Contemplation immer mehr sich über das Sinnliche zu dem Geistigen erhebt. Allein es ist ein Unterschied, auf den Hauptzweck des Schriftstellers und seiner Darstellung achten, und, einiges zufällig mystisch Ausgedrückte und geistig zu Verstehende nicht leichtsinnig übergeben wollen. Wir unternehmen es also, den einfachen historischen Sinn dieses Buchs (narrationis superficiem) zu entwickeln, das in Ausdruck und Inhalt so viel Schönes und Vortreffliches darbietet."

Vorgeschrittenen, daß nichts in dieser Welt beständig sei. Endlich führt er in dem Liede der Lieder die durch den Sieg über die Welt bewährte Seele zu den Umarmungen des Bräutigams ein." Bei den ersten Worten des Koheleth ferner heißt es: „Wo glaubt ihr wohl, daß die Seele dieses Menschen war, als er dieß sprach? Mensch freilich war er und blieb er. Aber seine Seele war über den Menschen erhoben. Denn, meint Hugo, wenn er nicht gewissermaßen aus sich herausgegangen wäre, so hätte er nicht so viel Neues und Wunderbares von den menschlichen Dingen schauen und reden können." Aus diesen und anderen Andeutungen erhellt, daß Hugo den Koheleth auf den Standpunkt einer gewissen höheren, mystischen Contemplation stellte; und daher erklärt sich, warum er den Text so oft ins contemplative Gebiet zu ziehen sucht. Allerdings faßt er aber unter dieser Form den tiefen, großen Sinn dieses Buchs nicht selten sehr richtig auf. Man kann wenigstens diesen Commentar nicht lesen ohne das Gefühl, daß sich hier zwei sehr nahe und innig verwandte Geister berühren. Die Darstellung hat auch öfter etwas Ungemeines, Großartiges, Durchdringendes, einen Schwung der Andacht und der Begeisterung, wie wir ihn in dieser Zeit vielleicht nur noch bei Bernhard finden. Dieß ists aber auch beinahe allein, was diese Homilien (die übrigens, laut dem Prolog, wirklich gehalten worden sind) Homilienartiges haben. Es ist vornehmlich nur Erguß des religiösen Gefühls, mit dialektischer Zerlegung, nicht eigentliche, volle geistliche Beredsamkeit: das paränetische Element fehlt beinahe ganz: Hugo scheint sich, obgleich mit großem Talent, doch nicht entschieden zum Redner ausgebildet zu haben. [Auch sind sonst keine homiletischen Producte kritisch gesichert von ihm vorhanden]. Was etwa noch auf Rechnung der homilienartigen Einkleidung kommen könnte, ist, das Hugo hier oft noch viel weiter vom Texte ins Allgemeine hinausschweift, als in dem Commentar über die Ps., eine große Menge Dinge, bisweilen sehr breit, abhandelt, die mit der Erklärung nur in sehr

entferntem Zusammenhange stehen. Daher auch der unverhältnißmäßig große Umfang des Ganzen, indem auf 100 Folioseiten nur die vier ersten Capitel des Koheleth behandelt sind [38]).

---

38) Ein Beispiel für die höhere Art dieser Homilien fol. 56. col. 1—3. zu Kohel. 1, 2—3. wo es, etwas zusammengezogen, so lautet: „„Es ist Alles ganz eitel.““ Also wäre auch der eitel gewesen, der dieß sprach? — Aber es mußte doch etwas in ihm sein, das nicht eitel war: denn wie konnte er sonst gegen das Eitle reden? Und was war dieses? Der Körper und die Sinne nicht. Auch die Seele nicht, in so fern sie im Fleische lebt. Denn auch das ist Alles ganz eitel. Es war vielmehr die Seele, in so fern sie in Gott lebt. Was in Gott lebt, das ist nicht eitel, sondern wahr, weil es aus der Wahrheit ist. Und in diesem Sinne bleibt das Wort des Predigers richtig, dessen Seele erhoben war über alle Eitelkeit zur ewigen Wahrheit selbst. „„Was hat der Mensch mehr von aller seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?““ d. h. er hat davon nichts mehr als Eitles. Also ist auch die Arbeit und Mühe der Heiligen eitel gewesen, die Gott treu gedient haben, und aus Liebe zu ihm in Leiden und Tod gegangen sind? — Aber wer wollte das sagen! Denn wie kann die Mühe derer eitel gewesen sein, die, ob sie wohl hier eine kleine Weile gepeinigt wurden, dennoch durch den vergänglichen Schmerz zum bleibenden Frieden eingegangen sind, durch den zeitlichen Tod zum ewigen Leben? Das Räthsel wird auch gelöst durch die beigefügten Worte: „„unter der Sonne.““ Vielleicht sind diese Worte nur einfach von dem immerwährenden Wechsel des Lichtes und der Finsterniß auf dieser Erde zu verstehen. Der Prediger erwog nämlich, wie elend und traurig doch das Loos der Sterblichen sei, die da auf der Oberfläche der Erde wie Würmer in eitler Geschäftigkeit umherkriechen, und, wenn plötzlich das Licht von oben her über sie ausströmt, gleichsam nur durch neckenden Schein aufgeregt, nach den Gegenständen eitel haschen; wenn aber das Licht nach kurzer Weile sich ihnen wieder entzieht, plötzlich in Blindheit eingehüllt, unthätig verharren. Aber man kann die Worte auch tiefer auffassen, von der Zeit und dem Zeitlichen überhaupt. Einiges geschieht für die Zeit, Anderes für die Ewigkeit. Was für die Zeit geschieht, ist sowohl an sich selbst, als auch seinem Erfolge nach eitel. Was aber für die Ewigkeit geschieht, ist zwar der äußeren Handlung nach, aber nicht dem Erfolge nach eitel. Denn zum guten Werke gehört nicht bloß die äußere Handlung, sondern auch die innere Ge-

Als eine **dritte** Classe von Commentaren unterscheiden wir die über die 3 ersten Cap. der Klaglieder Jeremiä, über den Joel und den Obadja [39]). Hier treten die drei Arten des biblischen Verstandes, die in der vorigen Classe gemischt sich zeigten, völlig geschieden von einander, und zwar die Allegorie und Tropologie in ihrer ganzen Ausdehnung auf. Allerdings entwickelt Hugo seinen Principien gemäß mit Fleiß und Genauigkeit immer zuerst den Wortsinn, namentlich beim Joel und Obadja. Wenn es aber eben so diesen Principien nicht entgegen war, in prophetischen Schriften einen allegorischen und tropologischen Sinn zu finden; so geht er doch in dieser Hinsicht hier weiter, als man von der in seiner Anweisung ausgesprochenen Behutsamkeit erwarten sollte. Er deutet nämlich fast Alles, was eigentlich von Jerusalem und dem jüdischen Volke gesagt ist, in der Allegorie auf die Kirche (beim Joel kommt namentlich viel gegen die Häretiker und Juden vor) und in der Tropologie auf die gläubige Seele und ihre mystische Verbindung mit Gott. Dabei fällt er nun zwar nirgends ganz ins Aeußerste, Leere, Abgeschmackte, nicht dahin, wo, wie bei vielen seiner Zeitgenossen, der Commentar zur bloßen Travestie wird: seine Abschweifungen sind bisweilen wirklich nicht

---

sinnung. Jene ist gleichsam nur der Leib, diese die belebende Seele. Jene geht vorüber und stirbt gleichsam ab; diese bleibt, und hat einen ewigen Erfolg. Wer also von der Liebe zu den irdischen und vergänglichen Dingen getrieben nur sie zu erlangen und zu besitzen strebt, deß Mühe ist unter der Sonne, und ist eitel. Wer aber im Hoffen und Sehnen nach dem Ewigen gute Werke thut, deß Mühe ist zwar äußerlich unter der Sonne, weil das Werk, das er thut, ein zeitliches ist; er selbst aber hebt sich mit seiner Seele und mit seiner Liebe weit über alles Zeitliche und Hinfällige empor. Er arbeitet nicht ins Eitle, wenn auch das eitel ist, darin er arbeitet. Und wenn nun dahingeschwunden ist das Eitle, darin er arbeitete, so ist ihm bereitet, da wo keine Eitelkeit mehr ist, das, wofür er arbeitete. Denn seine Arbeit war nicht unter der Sonne, sondern sie ging **über die Sonne hinaus**." —

39) Fol. 103—155.

ohne Geist: allein ganz frei von Gezwungenheit und Spielerei ist er hier nicht. Namentlich zieht er viele Bilder aus dem hohen Liede mystisch gedeutet zur Tropologie; der Ausdruck ist bisweilen etwas geziert und geschraubt: kurz man vermißt hier öfters die klare, ruhige Einfachheit und Würde, die in allen seinen übrigen Schriften herrscht. Vielleicht sind diese drei Commentare, die in Manier und Ton einander völlig gleich stehen, ein Jugendprodukt Hugo's, aus der Zeit, wo er noch nicht zu dem gereifteren Urtheile gekommen war, das sich in seiner Anweisung ausspricht. Uebrigens zeichnen sich dieselben dadurch aus, daß mehreremale jüdische Traditionen zur Erklärung gebraucht, auch Josephus, Hegesipp, Herodot, so wie einige lateinische Historiker citirt werden. Jedoch ist dieses antiquarisch-historische Element sehr inconstant und von allen das schwächste; auch sind natürlich die Griechen nicht von Hugo selbst gelesen worden. Beim Obadja macht er die Bemerkung, daß er mit einfacher Rede einen tiefen Sinn verbinde, und karg an Worten, aber reich an Gedanken sei; setzt aber freilich auch hinzu, daß er dem Buchstaben nach gegen Edom, der Allegorie nach gegen die Welt, und der Tropologie nach gegen das Fleisch spreche [40]).

40) Wir geben hier nur eine von den wenigen übertriebenen Stellen mystisch-spielender Erklärung. Fol. 151. col. 4. zu Obadja V. 18. „„Und das Haus Jacob soll ein Feuer werden, und das Haus Joseph eine Flamme, aber das Haus Esau Stroh, das werden sie anzünden und verzehren, daß dem Hause Esau nichts überbleibe."" Im Hause Jacob brennt das Feuer der männlichen Reue, im Hause Joseph leuchtet die Flamme der Weisheit, im Hause Esau ist Alles voller Stroh der Bosheit. Aber das Gewissen [das er unter Jacob versteht] verzehrt das Stroh der Laster, verbrennt das Heu der Verbrechen, macht zu Asche das Holz der Sünde, und es brennt nun das heilsame Feuer der Reue, das die Bosheit Esau's austreibt und die verderbliche Weltsorge vertilgt. Darauf wird in der Seele die Flamme der göttlichen Liebe entzündet, es leuchtet in ihr die Sonne der Gerechtigkeit, sie wendet sich zu ihrem Bräutigam im stetem Liebesverlangen, hält die geistigen Augen des reinsten

Endlich in einer vierten Classe von Commentaren, in den Quästionen über die Paulinischen Briefe [41]), versucht sich Hugo auch in der dialektischen Auslegungsweise der Scholastiker, nach welcher der Text, außer der Lösung von anscheinenden Widersprüchen, nicht eigentlich erklärt, sondern nur zur Anknüpfung von Fragen und Discussionen speculativer Theologie benutzt wurde. Daher die stehende Form: quaestio (quaeritur) - solutio. Leicht war es hier, nach vielen gleichzeitigen Erscheinungen, ins Leere, Sophistische zu verfallen; Hugo aber hält sich sehr mäßig, kurz und gedrungen. Wo er fühlt, daß ihn die Dialektik zu weit führe oder führen könne, hält er ein mit einer Formel, wie: salva reverentia secretorum, oder: absque praejudicio melioris sententiae. Unterscheidend ist noch, und durch den vorherrschend dogmatischen Charakter dieser Commentare gegeben, daß hier die Kirchenväter häufiger als in den übrigen citirt werden [42]).

Herzens immer auf seine Schönheit gerichtet; im Wachsthum der Tugenden, im Kampfe der himmlischen Affecten, im Verlangen nach der himmlischen Umarmung, in der Hoffnung der göttlichen Berührung, im Dufte der Küsse, im Durste überschwenglichen Verlangens wird sie ganz entzündet, und es leuchtet nun in ihr die Flamme der göttlichen Weisheit (Joseph). Daraus gehen aber hervor die Früchte der Unschuld, erwachsen die Edelsteine der Gnade, sprossen die Blumen rühmlicher Werke, durch die der unordentliche Wille, Esau, verzehrt und die Lockung der Eitelkeit vertrieben wird." Die spielende Häufung gleichlautender Wörter (in provectu virtutum, in agone coelestium affectuum, in desiderio coelestis amplexus, in spe divini tactus, in odore osculorum, in siti supercoelestium desideriorum), übrigens eine sehr gewöhnliche Zierlichkeit der Schreibart dieser Zeit, kommt sonst bei Hugo fast nirgends vor.

41) Fol. 252—328.

42) Der Eigenthümlichkeit des scholastischen Ausdrucks halber hier ein Beispiel im Grundtext. Fol. 268. c. 1—2. Rom. 1, 17. „„Justus ex fide vivit.““ Quaeritur cur efficacia justitiae fidei et non caritati attribuitur, cum fides sit alicubi, ubi nulla justitia,

So finden wir denn auch in Hugo's Exegese eine versuchte allseitige Verbindung, Aufnehmen des verschiedenen zeitlich Gegebenen in seine geistige Grundrichtung, und dadurch Zusammenrücken desselben zu einem besseren Ganzen; obgleich noch nicht völliges, durchgreifendes Beherrschen des Stoffes — das Ideal nur dunkel angestrebt, die Erscheinung noch nicht rein und vollendet ausgeprägt. Das Bedürfniß des Einfacheren war aber wenigstens durch ihn nachdrücklich ausgesprochen; und wenn auch seine Stimme im Großen und Ganzen seiner Zeit nicht durchdrang — denn je weiter und höher die einseitige Scholastik und Mystik gingen, desto mehr sanken die einfacheren Bibelerklärer in Verachtung, wie besonders die verächtliche Nebenbedeutung des itzt allmählig aufgekommenen Namens der biblischen Theologen[43]) zeigt — so blieb wenigstens in der Schule

caritas nusquam sine justitia. Ad hoc respondent aliqui dicentes caritas et justitia idem sunt et ideo neutrum causa alterius. Vel aliter: licet caritas causa sit justitiae, tamen convenienter fides, quae est caritatis causa, dicitur esse causa justitiae: quia quicquid est causa causae, causa est et effectus." V. 20. „Quaeritur quomodo pluraliter dicat invisibilia dei, cum deus sit simplex et unus, nec aliquid sit in deo quod non sit deus? — Solutio. Quod unum est et simplex in natura, non ut unum et simplex venit in nostram notitiam, sed ut multa: et hoc raro deprehenditur, cur scilicet ita veniat: quia oculus interior nondum valet ad illam simplicitatem et ineffabilem unitatem attingere, quae est deus, ut eam sicut est intelligat. Unde cum intelligit deum bonum, sapientem, omnipotentem et hujusmodi, quasi plura venit in mentem quod unum est in natura. Ex quo altior oritur quaestio, utrum ea, quae sic ut plura a ratione hominis intelliguntur, in seipsis sive in deo aliqua discernantur differentia. Non substantialiter vel personaliter inter se differunt: veluti rationes rerum aeternae, quae in mente dei fuerunt, constat quod aliquo modo differunt: quo tamen modo non est certum."

43) So hießen nämlich von itzt an die Positiven, weil sie ihre Thätigkeit fast nur noch auf einige Erklärung der Bibel einschränkten.

von St. Victor, und durch dieselbe auch in einem weiteren Kreise ein fester Halt für das Bessere.

Biblischer Theolog galt daher, namentlich bei den stolzen Scholastikern, gleichbedeutend mit: beschränkter, platter Kopf. Damit war aber auch zugleich alle einfachere Bibelerklärung gebrandmarkt.

IV.

Hugo's scholastische Methode.

1.

Hugo's reger, scharfer und tiefer Geist konnte nicht beim bloßen Aufnehmen und starren Festhalten der Auctorität, d. i. der Schriftlehre und deren vermeintlichen Auslegung, der Kirchenlehre, stehen bleiben, sondern mußte zu freierer, eigner Geistesbewegung, zu selbstthätiger Wiederbildung des Gegebenen fortgehen. Eine solche führte aber in dieser Zeit nach der verständigen Seite hin zur Scholastik, nach der Gefühlsseite zur Mystik. Wir betrachten zunächst das Erstere: denn dieses war dem Hugo das Beginnende, das Zweite erst das Vollendende. Auf eine speculative Erhebung über das enge, beschränkte, geistlose Treiben der reinpositiven Theologie deutet uns bei ihm auch schon der ganze Gang, der Umfang, und die höhere Wissenschaftlichkeit seiner Vorbildung hin, namentlich seine frühe Uebung in der Dialektik, und seine Ansicht vom Werthe dieser Wissenschaft; dazu seine genaue und vertraute Bekanntschaft mit dem speculativen Augustin. Erinnert man sich ferner an das, was Anselm zur Speculation trieb, die Innigkeit nämlich und die Kraft des Glaubens, die für diesen Glauben Alles thun, neben der Auctorität auch noch die Sicherung durch Vernunftbeweise ihm geben wollte: so ließe sich wohl bei Hugo ein Aehnliches annehmen. Denn gewiß war bei ihm nicht bloßer gemeiner dialektischer Kitzel der Antrieb; wie denn

überhaupt nur eine sehr flache Ansicht der Sache diesen vornehmlich auch bei den bedeutenderen Scholastikern voraussetzen kann. So ward nun Hugo speculativer Theolog im Sinne seiner Zeit, und kündigte sich als solchen in mehreren Schriften an, in den drei größeren: **dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae: summa sententiarum VII. tractatibus distincta: de sacramentis christianae fidei LL. II.** [1]): und in den kleineren: **de tribus diebus: de voluntate et potestate dei: de quatuor voluntatibus in Christo: de sapientia animae Christi** [2]): auch gehören hierher wieder die quaestt. in epp. Pauli, und einzelne Stücke in anderen Schriften. Bei allem Anschließen nämlich an Auctorität, will er hier doch auch immer zugleich das Interesse der speculirenden Vernunft festhalten, und ebensowohl nach dieser als nach jener entscheiden [3]).

Nun schieden sich aber die speculativen Theologen dieser Zeit in zwei Parteien: die eine einem gewissen Rationalismus, einer Art von freier Kritik, die andere einem einseitigen, abergläubigen Supranaturalismus zugethan. Die erste wollte nach dem Grundsatze, daß die Vernunft als ein gött-

---

1) T. III. fol. 242 — 249: 250 — 295: 296 — 447.

2) T. III. fol. 24 — 33: 33 — 34: 34 — 35: 35 — 88.

3) Diese Gleichstellung findet sonst nicht immer bei ihm statt. So sagt er expositio in regulam Augustini T. II. fol 3. „Sciendum est, quod auctoritas ecclesiastica in omnibus magis imitanda est, quam ratio, quia auctoritas semper est obedientiae et humilitatis, ratio vero nonnunquam praesumtionis.“ Dieß war aber auch in einer Klosterregel. Dagegen heißt es de sacramentis L. I. P. VI. c. 22. „Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non conceliatur.“ Also Auctorität und Vernunft zu einem positiven und negativen Gebrauche. Eben so im Prolog zur summa sententiarum: „die Entscheidung solle hier bei verschiedenen Meinungen ratione et auctoritate simul concurrentibus gegeben werden.“

liches Geschenk, als ein Ausfluß des göttlichen Logos, in sich eine Quelle und Norm für die Erkenntniß der Wahrheit, wenn auch nur für eine noch unvollkommene Erkenntniß enthalte, einen vernünftigen Glauben, erklärte sich gegen blinde, passive Hingabe an die Auctorität, da man ja bei einer solchen Gefahr laufe, Wahres und Falsches, ja den crassesten Irrthum mit gleicher Gültigkeit in die Ueberzeugung aufzunehmen, behauptete, daß nur Unwissenheit und Beschränktheit einem solchen Glauben, so eifrig und glühend er auch sei, Werth und Verdienst beilegen könne [so besonders Abälard gegen Bernhard], verlangte daher Prüfung des äußerlich Gegebenen, selbstthätiges Forschen und Verständniß vor dem Glauben (das intelligere vor dem credere). Sie wollte damit, wenigstens der Ankündigung nach, keineswegs die Kirchenlehre geradezu angreifen, sondern nur in gesundem, frischem Streben das Princip der Freiheit gegen das drückende Joch des hierarchischen Glaubenszwanges geltend machen: fiel aber damit natürlich in allerlei Ketzereien, die ihr von den orthodoxen Inquisitoren hart geahndet werden mußten, und in der That hätten auch ihre Principien consequent durchgeführt die Kirchenlehre in ihrem Grunde erschüttert. Zahmer und ergebener in den Willen der Hierarchie, obwohl nicht gerade aus Niederträchtigkeit, sondern mehr noch aus Schwäche oder auch aus mißverstandener Frömmigkeit, war eine zweite Partei, die sich im Sinne Augustin's unbedingt der Auctorität der Kirche, die im vollen und unwandelbaren Besitz der Wahrheit sei, unterwerfen, ohne alle vorhergegangene Prüfung und Untersuchung die Kirchenlehre im frommen Glauben annehmen, und Vernunft, Philosophie und Dialektik erst hinterher zur volleren Einsicht, Begründung und Vertheidigung des Glaubens anwenden wollte (das credere vor dem intelligere), wodurch dann im Grunde alle Eigenthümlichkeit und Freiheit der Lehre abgeschnitten war. Bei jener ersten Partei ist also ein aufrührerischer, ketzerischer Gebrauch der Philosophie oder Dialektik; bei dieser ein völlig dienstbarer und

[...]lich legitimer. Jene, das Salz dieser Zeit, wie zu erwarten, die geringere, unterdrückte Zahl; diese, die größere, siegende Masse der speculativen Theologen. Beide finden wir im Gegensatz zu einander sich schon frühe entwickeln, und bis auf diese Zeit herabgehen. Den Anstoß für die erste scheint der große, freie Geist des Erigena gegeben zu haben. Ihm stand noch kein recht namhafter, wenigstens kein seiner würdiger Kämpfer für das zweite Princip gegenüber, sondern nur eine Menge Verketzerer bei und nach seinen Lebzeiten. Durch ihn, besonders durch seine Erneuerung aristotelischer Studien, wurde der muthige Berengar zu freieren Versuchen angeregt. Berengar gegenüber stand im Abendmahlsstreite der sclavisch feine Lanfrank. Derselbe Gegensatz zwischen dem scharfen, lebendigen Roscellin, und dem ehrlichen, frommen und tiefen, aber durch Augustin befangenen Anselm. Endlich der freie, umfassende Abälard, weniger im Streite mit den dialektisch Dienstbaren, als mit dem rein positiven Bernhard *). Beide Parteien hatten in Principien und Methode etwas Wahres ergriffen, nur aber verworren und unklar. Die erste hatte dunkel die Idee gefaßt von einer allgemeinen Offenbarung in der Vernunft durch den göttlichen Logos; sie scheint geahnet zu haben, daß nothwendig die äußere geschichtliche Offenbarung wesentlich der innern Vernunftoffenbarung entsprechen müsse; daß jene, nur das äußere Element des religiösen Lebens constituirend, nur Anregungs- und Bildungsmittel des Innern, der ursprünglichen Anlage sei, daß durch jene nichts Neues und Fremdes in diese hineinkomme, und daß mithin alle geschichtliche Offenbarung nur in ihrer erkannten Einstimmung mit dem ursprünglichen reinen Vernunftleben in die Ueberzeugung aufgenommen werden könne; daß nur in solcher selbstthätigen Aufnahme wahres Leben

*) Eine genauere Nachweisung dieses Gegensatzes, auch noch durch einige andere nebenhergehende, aber keineswegs unbedeutende Glieder, an einem anderen Orte.

gedeihe, passive Hingabe an die Geschichte und Auctorität dagegen Erstarrung und Tod bringe. Dieß scheint in ihrem Voranstellen der Einsicht zu liegen: nur daß dieses Moment nicht in einem reinkritischen Verfahren heraustrat, sondern in dem gewöhnlichen scholastischen Dogmatismus befangen blieb, indem die Annehmbarkeit der Kirchenlehre vornehmlich nur in deren dialektische Beweisbarkeit gesetzt wurde. Der zweiten wiederum scheint bei Aufstellung ihres Princips dunkel die Wahrheit vorgeschwebt zu haben, daß der Glaube und das Gefühl das Unmittelbare, Ursprüngliche; die Reflexion, die Einsicht, der Begriff dagegen nur das Mittelbare, Abgeleitete sei: sie mißverstand dieß aber so, daß sie den Glauben rein auf den kirchlich-historischen einschränkte, aus sich herausgehend alles Heil nur in der Geschichte suchte. Beide aber, insofern sie unter Glauben das religiöse Gefühlsleben, die Frömmigkeit, und unter Einsicht die verständige Reflexion über den Glauben, die theologische Wissenschaft verstanden, irrten darin, daß sie diese Elemente zeitlich trennen, nach einander stellen wollten, während sie doch nur neben, mit und in einander bestehen sollen. Man erkannte nicht, daß für die bessere Gestaltung der Theologie Verstand und Gefühl gleich von vorn herein im Bunde gehen müssen. Das fromme Gefühl, ohne die wachende Hut des Verstandes, ist allen Verirrungen des Aberglaubens und der Schwärmerei preisgegeben; und wenn der Verstand nur erst hinterher gebraucht werden soll, um zu bestätigen, was das sich selbst überlassene Gefühl gefunden, so ist dieß ein Mißbrauch. Der Verstand muß allezeit über dem Gefühle stehen, nach den reinen Glaubensideen den Gefühlsinhalt richtend, das fromme Gefühl enthält in sich selbst nicht die höchsten Kriterien der Wahrheit, und das sogenannte Erfahren- und Erlebenmüssen, durch welches erst die rechte Einsicht komme, ist, laut der Erfahrung, nur zu oft gebraucht worden, um die Verirrungen des Gefühls zu beschönigen, und den Verstand über seine Rechte zu täuschen. Eben so vermag auch hinwiederum der Verstand nicht den

Glauben und die Religion zu erzeugen, sie gehen nicht aus ihm hervor, sondern er kann sie nur regeln und sichern, und ohne die Frömmigkeit und die Lebensfülle des gläubigen Gemüthes verfällt er auf leere, luftige, erfahrungslose Gebilde und dogmatische Begriffsspiele. Daß man diese Verhältnisse aber nicht erkannte, lag vornehmlich in jenen erstgenannten getheilten Interessen, die sich vorzugsweise unter den Formen der beiden Principien aussprachen, und die dem Gegensatze eigentlich die Schärfe gaben. In der ersten Partei war vornehmlich das Interesse der freien Forschung lebendig; der zweiten galt vorzugsweise das der kirchlich-geschichtlichen und hierarchischen Gebundenheit; und jede wollte dann das ihre vorangestellt wissen. Dazu kam die Verschiedenheit des Bildungsganges. In Abälard z. B. war früh, ohne die fromme Anregung, der verständige Untersuchungsgeist erwacht; ein dialektisch-weltliches Treiben hatte den Jüngling fortgezogen; erst später, und nachdem er schon längst Theolog war, war ihm ein höheres Leben aufgegangen. Einen anderen Weg, den von der Bekehrung zur theologischen Wissenschaft, scheinen nach dem Vorbilde Augustin's Mehrere von der zweiten Partei, z. B. Anselm, gegangen zu sein; Viele waren freilich nur Nachtreter. Dieser Unterschied trat dann nun auch in der Wissenschaft hervor, und jene Trennung hatte nur zu oft die Folge, daß die ersten mit aller Einsicht nicht zum lebendigen Glauben kommen konnten [5]), und die zweiten über der Einsicht den Glauben verloren. Uebrigens verwirrte noch den gan-

5) Die Tieferen, wie Abälard, fühlten auch das Unbefriedigende. Darum gaben sie der Sache noch eine höhere Wendung. Abälard sagt: „Wer nach thätigem Forschen das Göttliche erkenne, gelange zu einem festen Glauben. Wenn gleich dieser erste Anfang des Glaubens etwas Menschliches sei, und nichts Verdienstliches, so sei darum doch diese erste Stufe nicht unnütz. Wenn der Mensch durch seine Kräfte diesen ersten Schritt gethan und die Zweifel niedergeschlagen habe, komme die göttliche Liebe hinzu und verleihe dem Menschen, was er durch sein Forschen

zen Streit der Mangel an Unterscheidung des reinen, ursprünglichen Gehaltes der Offenbarung, und der kirchlichen Aus- und Verbildung derselben, eben so der gemeinschaftliche Fehler, daß beide, dem Dogmatismus huldigend, den Glauben, gleichviel, ob vor oder nach, wissenschaftlich durch Beweis zu construiren versuchten [6]). — Wie verhielt sich nun Hugo zu diesen beiden Parteien? — Wir finden bei ihm wieder eine Art von Vereinigung. Da die Innigkeit, das Gefühl und das Praktische doch noch mehr, wenn auch oft nur scheinbar, auf Seiten der zweiten Partei war, indem die erste mehr nur dem Interesse der Wahrheit, der Speculation folgte, da bei der zweiten besonders das Lob der kindlich-frommen Treue und Anhänglichkeit an die Kirche anziehen mußte, und da dieses ganze Verfahren, durch Anselm vermittelt, eigentlich auf Augustin ruhte [7]): so ist leicht zu ermessen, daß er sich zunächst werde an die zweite angeschlossen haben. Von der ersten schloß er sich wenigstens bestimmt aus durch den Satz: daß Alles, was durch deutliche Zeugnisse der göttlichen Schriften, derjenigen nämlich, die in der Kirche für canonisch gelten, bestätigt werde, ohne allen Zweifel zu glauben sei [vergleiche oben S. 64.]. Daher nun auch seine Opposition gegen Abälard, die sich fast durch alle seine Schriften hindurchzieht. Er nennt zwar den Abälard nur sehr selten (wie er denn überhaupt fast keine gleichzeitigen Namen nennt); scheint sich es aber doch recht eigentlich zum Geschäft gemacht zu haben, manche der hervorstechendsten Ansichten desselben zu widerlegen. Daß er dabei bisweilen etwas scharf und beißend wird, weil ihm Abälard's Forschen zu kühn und vorwitzig

---

nicht erhalten gekonnt und was ihm noch gefehlt habe." Vgl. Neander der heil. Bernhard. S. 118.

6) Die charakteristischen Hauptstellen aus den beiderseitigen Repräsentanten, Anselm und Abälard, sind bereits oft genug angeführt.

7) Vgl. Neander a. a. O. S. 113. und die Note S. 169—170., wo die entscheidendste Stelle aus Augustin angeführt ist.

schien [8]); daß aber doch seine Opposition keineswegs ganz in Bernhard's Sinn war, indem er demohnerachtet Mehreres aus Abälard's System aufnahm — ob wir gleich auch bei ihm nicht alles kirchlich-hierarchische Interesse läugnen wollen — haben wir oben schon bemerkt [9]). So stellte er sich aber entschieden zur zweiten Partei, unter das Anselmische Princip. Man müsse, sagt er, von dem, was man im Glauben und Gemüthe erfaßt, sich auch vernünftige Rechenschaft zu geben suchen, und eine solche vernunftmäßige Begründung und Erläuterung des einfachen Glaubens sei eine höhere Stufe der christlichen Erkenntniß, zu welcher der Theolog nothwendig fortschreiten müsse [10]).

Wenn nun aber auch Hugo, dem obersten Principe nach, der zweiten Partei angehörte, so erschien doch seine speculative Theologie dem Erfolge nach nicht in der gewöhnlichen Form dieser Partei. Er faßte nicht nur jenes Princip und

8) Z. B. de sacram. L. I. P. II. c. 22. bei Widerlegung der Ansicht Abälard's, daß Gott nichts Anderes und nichts Besseres machen könne, als er macht: „Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur, qui opera divina ratione se putant discutere, et ejus potentiam sub mensuram coarctare." — „Hic illi nostri scrutatores, qui defecerunt scrutantes scrutationes, novum aliquid et vere novum, nec tam verum quam novum afferre se dicunt."

9) Seite 32. und 75., wo zugleich die psychologische Deutung dieses ganzen Verhältnisses.

10) So beginnt die summa sententiarum mit den Worten des Petrus: „de fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem (Vernunftgründe) reddere parati esse debemus." Hier sind nämlich die Worte scholastisch-prägnant zu nehmen; in welchem Gebrauche der Stelle schon Augustin vorangegangen war, in der kurz vorher angedeuteten Stelle (bei Neander) aus ep. 222. ed. Bas. Dasselbe liegt auch in der schon oben (S. 46. Note 46.) angeführten Ansicht: „Isti ergo sunt tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum conscendit. Primus per pietatem eligere (credere); secundus per rationem approbare; tertius per veritatem apprehendere." Damit vergleiche man oben bei der Exegese seine Forderung einer kirchlichen Glaubens- und Auslegungsregel.

seine Anwendung weit naturgemäßer, als es insgemein geschah, sondern er verband damit auch zum Theil das Bessere von der Methode der ersten Partei; freilich nicht consequent, aber doch mit richtigem Gefühl. Diese eigenthümliche Verbindung nun stellt ihn als speculativen Theologen fast einzeln in seiner Zeit hin, und der ganzen Masse der übrigen Scholastiker gegenüber (Richard war nur sein Schüler). Die folgende Darstellung soll dieß im Einzelnen nachweisen. Die mannigfachen, für Wissenschaft und Leben gleich nachtheiligen Verirrungen der theologisch speculativen Methode dieser Zeit in beiden genannten Richtungen sind aber bekannt genug. Wir werden sie daher hier nur im Allgemeinen insoweit andeuten, als nöthig ist, um den unterscheidenden Charakter der Hugonischen Methode zu erkennen. Hierbei sind wir uns wohl des Unterschiedes bewußt, der in dieser Periode der scholastischen Speculation (die vielleicht am besten von den letzten Zeiten des 11ten bis auf die ersten des 13ten Jahrhunderts gestellt werden dürfte), noch zwischen den früheren, z. B. einem Anselm, und den späteren, als Peter Lombard, Peter von Poitiers ꝛc. statt findet, indem bei jenen der Geist noch bei weitem weniger kränkelt, als bei diesen. Allein, mehr oder weniger, waren doch allen im Wesentlichen dieselben Fehler eigen; die dann, nach unsrer Meinung, Hugo am lebendigsten fühlte und am absichtlichsten vermied.

Vor Allem nun bemerken wir bei den Meisten den Uebelstand, daß sie, ohne ein bestimmteres Bewußtsein der Grenzen der menschlichen Vernunft, bei ihren Speculationen so oft Maaß und Ziel aus den Augen verloren, streng verfolgend die Methode des Dogmatismus, im Vertrauen auf die vermeintliche Allgewalt der Dialektik, in Sachen des Glaubens, namentlich des positiven Kirchenglaubens, auch da noch begreifen und erklären wollten, wo nichts mehr zu begreifen und zu erklären war, und daher in jenen spitzfindigen Grübelgeist, in jenes neugierige, geist- und herzlose Fragenwesen hineingeriethen, wo der Verstand sich selbst

von St. Victor, und durch dieselbe auch in einem weiteren Kreise ein fester Halt für das Bessere.

Biblischer Theolog galt daher, namentlich bei den stolzen Scholastikern, gleichbedeutend mit: beschränkter, platter Kopf. Damit war aber auch zugleich alle einfachere Bibelerklärung gebrandmarkt.

IV.

Hugo's scholastische Methode.

1.

Hugo's reger, scharfer und tiefer Geist konnte nicht beim bloßen Aufnehmen und starren Festhalten der Auctorität, d. i. der Schriftlehre und deren vermeintlichen Auslegung, der Kirchenlehre, stehen bleiben, sondern mußte zu freierer, eigner Geistesbewegung, zu selbstthätiger Wiederbildung des Gegebenen fortgehen. Eine solche führte aber in dieser Zeit nach der verständigen Seite hin zur Scholastik, nach der Gefühlsseite zur Mystik. Wir betrachten zunächst das Erstere: denn dieses war dem Hugo das Beginnende, das Zweite erst das Vollendende. Auf eine speculative Erhebung über das enge, beschränkte, geistlose Treiben der reinpositiven Theologie deutet uns bei ihm auch schon der ganze Gang, der Umfang, und die höhere Wissenschaftlichkeit seiner Vorbildung hin, namentlich seine frühe Uebung in der Dialektik, und seine Ansicht vom Werthe dieser Wissenschaft; dazu seine genaue und vertraute Bekanntschaft mit dem speculativen Augustin. Erinnert man sich ferner an das, was Anselm zur Speculation trieb, die Innigkeit nämlich und die Kraft des Glaubens, die für diesen Glauben Alles thun, neben der Auctorität auch noch die Sicherung durch Vernunftbeweise ihm geben wollte: so ließe sich wohl bei Hugo ein Aehnliches annehmen. Denn gewiß war bei ihm nicht bloßer gemeiner dialektischer Kitzel der Antrieb; wie denn

überhaupt nur eine sehr flache Ansicht der Sache diesen vornehmlich auch bei den bedeutenderen Scholastikern voraussetzen kann. So ward nun Hugo speculativer Theolog im Sinne seiner Zeit, und kündigte sich als solchen in mehreren Schriften an, in den drei größeren: **dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae: summa sententiarum VII. tractatibus distincta: de sacramentis christianae fidei LL. II.** [1]): und in den kleineren: **de tribus diebus: de voluntate et potestate dei: de quatuor voluntatibus in Christo: de sapientia animae Christi** [2]): auch gehören hierher wieder die **quaestt. in epp. Pauli**, und einzelne Stücke in anderen Schriften. Bei allem Anschließen nämlich an Auctorität, will er hier doch auch immer zugleich das Interesse der speculirenden Vernunft festhalten, und ebensowohl nach dieser als nach jener entscheiden [3]).

Nun schieden sich aber die speculativen Theologen dieser Zeit in zwei Parteien: die eine einem gewissen Rationalismus, einer Art von freier Kritik, die andere einem einseitigen, abergläubigen Supranaturalismus zugethan. Die erste wollte nach dem Grundsatze, daß die Vernunft als ein gött-

---

1) T. III. fol. 242 — 249: 250 — 295: 296 — 447.

2) T. III. fol. 24 — 33: 33 — 34: 34 — 35: 35 — 38.

3) Diese Gleichstellung findet sonst nicht immer bei ihm statt. So sagt er expositio in regulam Augustini T. II. fol 3. „Sciendum est, quod auctoritas ecclesiastica in omnibus magis imitanda est, quam ratio, quia auctoritas semper est obedientiae et humilitatis, ratio vero nonnunquam praesumtionis.“ Dieß war aber auch in einer Klosterregel. Dagegen heißt es de sacramentis L. I. P. VI. c. 22. „Quae enim n e c auctoritas probat, n e c ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur.“ Also A u c t o r i t ä t und V e r n u n f t zu einem p o s i t i v e n und n e g a t i v e n Gebrauche. Eben so im Prolog zur summa sententiarum: „die Entscheidung solle hier bei verschiedenen Meinungen ratione et auctoritate simul concurrentibus gegeben werden.“

liches Geschenk, als ein Ausfluß des göttlichen Logos, in sich eine Quelle und Norm für die Erkenntniß der Wahrheit, wenn auch nur für eine noch unvollkommene Erkenntniß enthalte, einen vernünftigen Glauben, erklärte sich gegen blinde, passive Hingabe an die Auctorität, da man ja bei einer solchen Gefahr laufe, Wahres und Falsches, ja den crassesten Irrthum mit gleicher Gültigkeit in die Ueberzeugung aufzunehmen, behauptete, daß nur Unwissenheit und Beschränktheit einem solchen Glauben, so eifrig und glühend er auch sei, Werth und Verdienst beilegen könne [so besonders Abälard gegen Bernhard], verlangte daher Prüfung des äußerlich Gegebenen, selbstthätiges Forschen und Verständniß vor dem Glauben (das intelligere vor dem credere). Sie wollte damit, wenigstens der Ankündigung nach, keineswegs die Kirchenlehre geradezu angreifen, sondern nur in gesundem, frischem Streben das Princip der Freiheit gegen das drückende Joch des hierarchischen Glaubenszwanges geltend machen: fiel aber damit natürlich in allerlei Ketzereien, die ihr von den orthodoxen Inquisitoren hart geahndet werden mußten; und in der That hätten auch ihre Principien consequent durchgeführt die Kirchenlehre in ihrem Grunde erschüttert. Zahmer und ergebener in den Willen der Hierarchie, obwohl nicht gerade aus Niederträchtigkeit, sondern mehr noch aus Schwäche oder auch aus mißverstandener Frömmigkeit, war eine zweite Partei, die sich im Sinne Augustin's unbedingt der Auctorität der Kirche, die im vollen und unwandelbaren Besitz der Wahrheit sei, unterwerfen, ohne alle vorhergegangene Prüfung und Untersuchung die Kirchenlehre im frommen Glauben annehmen, und Vernunft, Philosophie und Dialektik erst hinterher zur volleren Einsicht, Begründung und Vertheidigung des Glaubens anwenden wollte (das credere vor dem intelligere), wodurch dann im Grunde alle Eigenthümlichkeit und Freiheit der Lehre abgeschnitten war. Bei jener ersten Partei ist also ein aufrührerischer, ketzerischer Gebrauch der Philosophie oder Dialektik; bei dieser ein völlig dienstbarer und

kirchlich legitimer. Jene, das Salz dieser Zeit, wie zu erwarten, die geringere, unterdrückte Zahl; diese, die größere, siegende Masse der speculativen Theologen. Beide finden wir im Gegensatz zu einander sich schon frühe entwickeln, und bis auf diese Zeit herabgehen. Den Anstoß für die erste scheint der große, freie Geist des Erigena gegeben zu haben. Ihm stand noch kein recht namhafter, wenigstens kein seiner würdiger Kämpfer für das zweite Princip gegenüber, sondern nur eine Menge Verketzerer bei und nach seinen Lebzeiten. Durch ihn, besonders durch seine Erneuerung aristotelischer Studien, wurde der muthige Berengar zu freieren Versuchen angeregt. Berengar gegenüber stand im Abendmahlsstreite der sclavisch feine Lanfrank. Derselbe Gegensatz zwischen dem scharfen, lebendigen Roscellin, und dem ehrlichen, frommen und tiefen, aber durch Augustin befangenen Anselm. Endlich der freie, umfassende Abälard, weniger im Streite mit den dialektisch Dienstbaren, als mit dem rein positiven Bernhard [4]). Beide Parteien hatten in Principien und Methode etwas Wahres ergriffen, nur aber verworren und unklar. Die erste hatte dunkel die Idee gefaßt von einer allgemeinen Offenbarung in der Vernunft durch den göttlichen Logos; sie scheint geahnet zu haben, daß nothwendig die äußere geschichtliche Offenbarung wesentlich der innern Vernunftoffenbarung entsprechen müsse; daß jene, nur das äußere Element des religiösen Lebens constituirend, nur Anregungs- und Bildungsmittel des Innern, der ursprünglichen Anlage sei, daß durch jene nichts Neues und Fremdes in diese hineinkomme, und daß mithin alle geschichtliche Offenbarung nur in ihrer erkannten Einstimmung mit dem ursprünglichen reinen Vernunftleben in die Ueberzeugung aufgenommen werden könne; daß nur in solcher selbstthätigen Aufnahme wahres Leben

4) Eine genauere Nachweisung dieses Gegensatzes, auch noch durch einige andere nebenhergehende, aber keineswegs unbedeutende Glieder, an einem anderen Orte.

gedeihe, passive Hingabe an die Geschichte und Auctorität dagegen Erstarrung und Tod bringe. Dieß scheint in ihrem Voranstellen der Einsicht zu liegen: nur daß dieses Moment nicht in einem reinkritischen Verfahren heraustrat, sondern in dem gewöhnlichen scholastischen Dogmatismus befangen blieb, indem die Annehmbarkeit der Kirchenlehre vornehmlich nur in deren dialektische Beweisbarkeit gesetzt wurde. Der zweiten wiederum scheint bei Aufstellung ihres Princips dunkel die Wahrheit vorgeschwebt zu haben, daß der Glaube und das Gefühl das Unmittelbare, Ursprüngliche; die Reflexion, die Einsicht, der Begriff dagegen nur das Mittelbare, Abgeleitete sei: sie mißverstand dieß aber so, daß sie den Glauben rein auf den kirchlich-historischen einschränkte, aus sich herausgehend alles Heil nur in der Geschichte suchte. Beide aber, insofern sie unter Glauben das religiöse Gefühlsleben, die Frömmigkeit, und unter Einsicht die verständige Reflexion über den Glauben, die theologische Wissenschaft verstanden, irrten darin, daß sie diese Elemente zeitlich trennen, nach einander stellen wollten, während sie doch nur neben, mit und in einander bestehen sollen. Man erkannte nicht, daß für die bessere Gestaltung der Theologie Verstand und Gefühl gleich von vorn herein im Bunde gehen müssen. Das fromme Gefühl, ohne die wachende Hut des Verstandes, ist allen Verirrungen des Aberglaubens und der Schwärmerei preisgegeben; und wenn der Verstand nur erst hinterher gebraucht werden soll, um zu bestätigen, was das sich selbst überlassene Gefühl gefunden, so ist dieß ein Mißbrauch. Der Verstand muß allezeit über dem Gefühle stehen, nach den reinen Glaubensideen den Gefühlsinhalt richtend, das fromme Gefühl enthält in sich selbst nicht die höchsten Kriterien der Wahrheit, und das sogenannte Erfahren- und Erlebenmüssen, durch welches erst die rechte Einsicht komme, ist, laut der Erfahrung, nur zu oft gebraucht worden, um die Verirrungen des Gefühls zu beschönigen, und den Verstand über seine Rechte zu täuschen. Eben so vermag auch hinwiederum der Verstand nicht den

Glauben und die Religion zu erzeugen, sie gehen nicht aus ihm hervor, sondern er kann sie nur regeln und sichern, und ohne die Frömmigkeit und die Lebensfülle des gläubigen Gemüthes verfällt er auf leere, luftige, erfahrungslose Gebilde und dogmatische Begriffsspiele. Daß man diese Verhältnisse aber nicht erkannte, lag vornehmlich in jenen erstgenannten getheilten Interessen, die sich vorzugsweise unter den Formen der beiden Principien aussprachen, und die dem Gegensatze eigentlich die Schärfe gaben. In der ersten Partei war vornehmlich das Interesse der freien Forschung lebendig; der zweiten galt vorzugsweise das der kirchlich-geschichtlichen und hierarchischen Gebundenheit; und jede wollte dann das ihre vorangestellt wissen. Dazu kam die Verschiedenheit des Bildungsganges. In Abälard z. B. war früh, ohne die fromme Anregung, der verständige Untersuchungsgeist erwacht; ein dialektisch-weltliches Treiben hatte den Jüngling fortgezogen; erst später, und nachdem er schon längst Theolog war, war ihm ein höheres Leben aufgegangen. Einen anderen Weg, den von der Bekehrung zur theologischen Wissenschaft, scheinen nach dem Vorbilde Augustin's Mehrere von der zweiten Partei, z. B. Anselm, gegangen zu sein; Viele waren freilich nur Nachtreter. Dieser Unterschied trat dann nun auch in der Wissenschaft hervor, und jene Trennung hatte nur zu oft die Folge, daß die ersten mit aller Einsicht nicht zum lebendigen Glauben kommen konnten [5]), und die zweiten über der Einsicht den Glauben verloren. Uebrigens verwirrte noch den gan-

5) Die Tieferen, wie Abälard, fühlten auch das Unbefriedigende. Darum gaben sie der Sache noch eine höhere Wendung. Abälard sagt: „Wer nach thätigem Forschen das Göttliche erkenne, gelange zu einem festen Glauben. Wenn gleich dieser erste Anfang des Glaubens etwas Menschliches sei, und nichts Verdienstliches, so sei darum doch diese erste Stufe nicht unnütz.. Wenn der Mensch durch seine Kräfte diesen ersten Schritt gethan und die Zweifel niedergeschlagen habe, komme die göttliche Liebe hinzu und verleihe dem Menschen, was er durch sein Forschen

zen Streit der Mangel an Unterscheidung des reinen, ursprünglichen Gehaltes der Offenbarung, und der kirchlichen Aus- und Verbildung derselben, eben so der gemeinschaftliche Fehler, daß beide, dem Dogmatismus huldigend, den Glauben, gleichviel, ob vor oder nach, wissenschaftlich durch Beweis zu construiren versuchten [6]). — Wie verhielt sich nun Hugo zu diesen beiden Parteien? — Wir finden bei ihm wieder eine Art von Vereinigung. Da die Innigkeit, das Gefühl und das Praktische doch noch mehr, wenn auch oft nur scheinbar, auf Seiten der zweiten Partei war, indem die erste mehr nur dem Interesse der Wahrheit, der Speculation folgte, da bei der zweiten besonders das Lob der kindlich-frommen Treue und Anhänglichkeit an die Kirche anziehen mußte, und da dieses ganze Verfahren, durch Anselm vermittelt, eigentlich auf Augustin ruhte [7]): so ist leicht zu ermessen, daß er sich zunächst werde an die zweite angeschlossen haben. Von der ersten schloß er sich wenigstens bestimmt aus durch den Satz: daß Alles, was durch deutliche Zeugnisse der göttlichen Schriften, derjenigen nämlich, die in der Kirche für canonisch gelten, bestätigt werde, ohne allen Zweifel zu glauben sei [vergleiche oben S. 64.]. Daher nun auch seine Opposition gegen Abälard, die sich fast durch alle seine Schriften hindurchzieht. Er nennt zwar den Abälard nur sehr selten (wie er denn überhaupt fast keine gleichzeitigen Namen nennt); scheint sich es aber doch recht eigentlich zum Geschäft gemacht zu haben, manche der hervorstechendsten Ansichten desselben zu widerlegen. Daß er dabei bisweilen etwas scharf und beißend wird, weil ihm Abälard's Forschen zu kühn und vorwitzig

---

nicht erhalten gekonnt und was ihm noch gefehlt habe." Vgl. Neander der heil. Bernhard. S. 118.

6) Die charakteristischen Hauptstellen aus den beiderseitigen Repräsentanten, Anselm und Abälard, sind bereits oft genug angeführt.

7) Vgl. Neander a. a. O. S. 113. und die Note S. 169—170., wo die entscheidendste Stelle aus Augustin angeführt ist.

schien [8]); daß aber doch seine Opposition keineswegs ganz in Bernhard's Sinn war, indem er demohnerachtet Mehreres aus Abälard's System aufnahm — ob wir gleich auch bei ihm nicht alles kirchlich-hierarchische Interesse läugnen wollen — haben wir oben schon bemerkt [9]). So stellte er sich aber entschieden zur zweiten Partei, unter das Anselmische Princip. Man müsse, sagt er, von dem, was man im Glauben und Gemüthe erfaßt, sich auch vernünftige Rechenschaft zu geben suchen, und eine solche vernunftmäßige Begründung und Erläuterung des einfachen Glaubens sei eine höhere Stufe der christlichen Erkenntniß, zu welcher der Theolog nothwendig fortschreiten müsse [10]).

Wenn nun aber auch Hugo, dem obersten Principe nach, der zweiten Partei angehörte, so erschien doch seine speculative Theologie dem Erfolge nach nicht in der gewöhnlichen Form dieser Partei. Er faßte nicht nur jenes Princip und

---

8) Z. B. de sacram. L. I. P. II. c. 22. bei Widerlegung der Ansicht Abälard's, daß Gott nichts Anderes und nichts Besseres machen könne, als er macht: „Eant ergo nunc et de suo sensu glorientur, qui opera divina ratione se putant discutere, et ejus potentiam sub mensuram coarctare." — „Hic illi nostri scrutatores, qui defecerunt scrutantes scrutationes, novum aliquid et vere novum, nec tam verum quam novum afferre se dicunt."

9) Seite 32. und 75., wo zugleich die psychologische Deutung dieses ganzen Verhältnisses.

10) So beginnt die summa sententiarum mit den Worten des Petrus: „de fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem (Vernunftgründe) reddere parati esse debemus." Hier sind nämlich die Worte scholastisch-prägnant zu nehmen; in welchem Gebrauche der Stelle schon Augustin vorangegangen war, in der kurz vorher angedeuteten Stelle (bei Neander) aus ep. 222. ed. Bas. Dasselbe liegt auch in der schon oben (S. 46. Note 46.) angeführten Ansicht: „Isti ergo sunt tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum conscendit. Primus per pietatem eligere (credere); secundus per rationem approbare; tertius per veritatem apprehendere." Damit vergleiche man oben bei der Exegese seine Forderung einer kirchlichen Glaubens- und Auslegungsregel.

seine Anwendung weit naturgemäßer, als es insgemein geschah, sondern er verband damit auch zum Theil das Bessere von der Methode der ersten Partei; freilich nicht consequent, aber doch mit richtigem Gefühl. Diese eigenthümliche Verbindung nun stellt ihn als speculativen Theologen fast einzeln in seiner Zeit hin, und der ganzen Masse der übrigen Scholastiker gegenüber (Richard war nur sein Schüler). Die folgende Darstellung soll dieß im Einzelnen nachweisen. Die mannigfachen, für Wissenschaft und Leben gleich nachtheiligen Verirrungen der theologisch speculativen Methode dieser Zeit in beiden genannten Richtungen sind aber bekannt genug. Wir werden sie daher hier nur im Allgemeinen insoweit andeuten, als nöthig ist, um den unterscheidenden Charakter der Hugonischen Methode zu erkennen. Hierbei sind wir uns wohl des Unterschiedes bewußt, der in dieser Periode der scholastischen Speculation (die vielleicht am besten von den letzten Zeiten des 11ten bis auf die ersten des 13ten Jahrhunderts gestellt werden dürfte), noch zwischen den früheren, z. B. einem Anselm, und den späteren, als Peter Lombard, Peter von Poitiers &c. statt findet, indem bei jenen der Geist noch bei weitem weniger kränkelt, als bei diesen. Allein, mehr oder weniger, waren doch allen im Wesentlichen dieselben Fehler eigen; die dann, nach unsrer Meinung, Hugo am lebendigsten fühlte und am absichtlichsten vermied.

Vor Allem nun bemerken wir bei den Meisten den Uebelstand, daß sie, ohne ein bestimmteres Bewußtsein der Grenzen der menschlichen Vernunft, bei ihren Speculationen so oft Maaß und Ziel aus den Augen verloren, streng verfolgend die Methode des Dogmatismus, im Vertrauen auf die vermeintliche Allgewalt der Dialektik, in Sachen des Glaubens, namentlich des positiven Kirchenglaubens, auch da noch begreifen und erklären wollten, wo nichts mehr zu begreifen und zu erklären war, und daher in jenen spitzfindigen Grübelgeist, in jenes neugierige, geist- und herzlose Fragenwesen hineingeriethen, wo der Verstand sich selbst

überschlug, die Wahrheit zum bloßen Spielwerk wurde, und der reine Gewinn vornehmlich nur in der formalen Uebung bestand (wiewohl sich die edleren Stimmführer jener ersten Partei, wie Abälard, von diesem Unwesen noch freier erhielten). Diesen Grundfehler der ganzen Scholastik erkannte Hugo mit scharfem Blicke, besonders aber in Folge seiner ganzen tieferen Geistesrichtung, die noch ganz andere Bedürfnisse hatte, als das bloße Grübeln über dem Unergründlichen, völlig richtig als solchen an. Und daher die bestimmteren, engeren Grenzen, die er der Vernunft, in Bezug auf das Verständniß des Glaubens, anwieß: daher die in dieser Zeit einzige bescheidene und anspruchslose Gestalt seiner speculativen Theologie: und daher endlich auch seine entschiedene (obgleich nicht feindselige) Opposition gegen das ganze Treiben der scholastischen Sophistik.

Beim ersten Punkte, bei dem wir uns als der Grundlage am längsten aufhalten müssen, besonders auch mancher unrichtigen Auffassungen halber [11]), gehen wir am besten von den allgemeinsten Aeußerungen zu den besondersten herab; und wenn dabei auch Wiederholungen vorkommen, so verfolgen wir doch auf diese Weise alle einzelnen Modificationen der Ansicht, die oft gerade zu den interessantesten Beobachtungen führen und vorzugsweise die Darstellung belehrend machen können. So gilt nun hier zuvörderst Hugo's ganze Ansicht von der natürlichen Erkenntniß des Menschen im ursprünglichen unverdorbenen, und im späteren verdorbenen Zustande. „Im Anfang, sagt er, waren drei Dinge, Körper, Geist, Gott. Die Welt war der Körper, die Seele der Geist. Die Seele, gleichsam in der Mitte, hatte außer sich die Welt, in sich Gott, und ein

11) Bei Cramer in seinem Auszuge aus de sacramentis, 6te Fortsetzung von Bossuet S. 197 ff. — Tennemann Gesch. d. Phil. Bd. 8. A. S. 206 ff. — weniger bei Schmid Mysticismus des Mittelalters S. 282 ff.

dreifaches Auge erhalten, das Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung. Durch das erste schaute sie außer sich die Welt und was in derselben war, durch das zweite sich selbst und was in ihr war, durch das dritte Gott und was in ihm war. Die erstere Erkenntniß war in sofern vollkommen, als sie sich auf alle sinnlichen Dinge bezog, die zur Unterweisung der Seele und zur Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse dienen konnten. Die zweite in sofern, als sie Alles umfaßte, was den Stand, die Ordnung und die Pflicht des Menschen betraf, in Beziehung auf das, was unter ihm, in ihm und über ihm war. Die dritte endlich in sofern, als sie nicht äußerlich durch bloßes Hören, sondern vielmehr innerlich durch Eingebung erlangt wurde. Denn damals wurde Gott nicht wie jetzt als ein Abwesender nur im Glauben gesucht, sondern viel klärer, als ein Gegenwärtiger in der Anschauung erkannt; jedoch mit der Einschränkung, daß diese Erkenntniß zwar umfassender und gewisser war, als diejenige, die wir itzt nur im bloßen Glauben haben, aber doch geringer als die, welche uns einst in der Herrlichkeit der göttlichen Anschauung geoffenbart werden wird. So lange also der Mensch jene drei Augen geöffnet und unverdorben hatte, sahe er klar und unterschied richtig. Durch die Verfinsterung der Sünde aber ist das Auge der Anschauung ganz vertilgt, und das Auge der Vernunft verdunkelt worden; nur das Auge des Fleisches ist unverdorben geblieben. Daher stimmen die Menschen leichter in demjenigen überein, was sie mit dem Auge des Fleisches, als in dem, was sie mit dem Auge der Vernunft sehen. Gott aber können sie gar nicht sehen, weil ihnen das Vermögen dazu, das Auge der Anschauung, fehlt [12]." Etwas verschieden hiervon ist

---

12) De sacramentis L. I. P. X. c. 2. vgl. mit P. VI. c. 13. 15. 14. „Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat. Postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis

eine andere Erklärung: „Da der erste Mensch gleich vollkommen ausgebildet geschaffen wurde, so erhielt er eine in ihrer Art vollkommene Erkenntniß der höheren Wahrheit durch eine innere unmittelbare Erleuchtung von Gott. Wäre er nun nicht gefallen, so wären auch seine Nachkommen zu einer solchen Erkenntniß gelangt, zwar nicht auf dieselbe innerliche Weise wie er, weil sie klein und unausgebildet geboren worden wären, aber doch nach und nach, leicht und natürlich, durch die Betrachtung der äußerlichen, sinnlichen Dinge, indem sie dazu ein noch nicht durch die Sünde verdorbenes Vermögen der Sinnesanschauung gehabt hätten. Da aber der erste Mensch sündigte, in Stolz und Vermessenheit gegen Gott sich auflehnte, so ward ihm zur Strafe dafür jenes innere Licht der Wahrheit genommen. Eine andere Strafe des Falls war aber auch die Sterblichkeit, durch welche das Fleisch und somit auch das Vermögen der Sinnesanschauung geschwächt wurde. Diese Schwäche nun, die mit der Sterblichkeit auch auf die Nachkommen des ersten Menschen fortgepflanzt wurde, ist vornehmlich der Grund, warum diese nicht zu einer reinen, irrthumsfreien Erkenntniß der Wahrheit gelangen können [13]." Bei dieser Verschiedenheit der Erklärungen Hugo's im Einzelnen, bleibt jedoch seine Ansicht im Allgemeinen die, daß die Vernunft vor dem Falle viel leichter und vollkommner begriffen habe,

extinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus, ut dubie videret; solus ille oculus carnis in sua claritate permansit. — Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his quae oculo carnis percipiunt, quam in his quae acie mentis et sensu rationis attingunt; quia, ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, deum et quae in deo sunt videre non valet."

13) De sacramentis L. I. P. VII. c. 33. 31. 32.

was sie itzt nur mit großer Schwierigkeit, unvollkommen, und gleichsam nur von fernher ausspeculire; ja daß sie damals Vieles erkannt habe, was sie itzt gar nicht erkenne [14]).

Daraus ergiebt sich aber auch zugleich, daß Hugo dem Menschen nach dem Falle nur diejenige Erkenntniß von Gott absprach, die er nach seiner Meinung vor dem Falle durch das Auge der Anschauung besessen hatte; dabei aber nicht läugnete, daß er auch nach dem Falle noch durch die Vernunft (d. h. bei Hugo, wie fast durchgängig in dieser Zeit, durch den reflectirenden, vermittelst Begriffes, Urtheils und Schlusses erkennenden Verstand) zu einer gewissen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge gelangen könne [15]). Und darauf deuten nun auch noch andere seiner Aussprüche. So sagt er einmal, das natürliche Gute im Menschen habe durch die Sünde zwar verdorben, aber nicht ganz ausgetilgt werden können; denn es lebe noch ein Funke der natürlichen Vernunft in der Seele des Menschen. Eben so heißt es in einer anderen Stelle, die Vernunft könne durch sich selbst zu einiger Erkenntniß der höheren Wahrheit kommen, indem ihr von Natur eine gewisse Bestimmtheit und Anlage beiwohne, das in die erschaffenen Dinge gelegte Licht der Wahrheit in die Erkenntniß aufzunehmen [16]). Je weiter

---

14) Quaestt. circa epist. Pauli ad Rom. T. I. fol. 269. col. 2. „Ratio ante peccatum facilius et perfectius comprehendit, quod modo cum magna difficultate et minus perfecte et a longe speculatur: multa etiam novisset tunc, quae modo non cognoscit.“

15) So läßt sich auch der Widerspruch heben, den Tennemann a. a. O. S. 210. findet zwischen dem „Gott nicht sehen können“ und der „doch möglichen Erkenntniß Gottes.“

16) De arca mystica T. II. fol. 184. col. 3. „Naturale enim bonum in homine per peccatum corrumpi potuit, extingui omnino non potuit: quia vivit adhuc scintilla quaedam naturalis rationis in mente hominis.“ — Quaestt. in ep. Pauli ad Rom. T. I. fol. 269. „In prima creatione est exposita et proposita interiori oculo illustratio summae lucis, quoadusque per se, sine aliqua gratia

er aber hier geht im Zugestehen, desto mehr läßt er das Dogma von der unterstützenden Gnade eintreten, um nicht mit seinen übrigen Aeußerungen von der Schwäche des natürlichen Erkenntnißvermögens in Widerspruch zu kommen. „Man könne überhaupt alle Gotteserkenntniß durch die Vernunft auf die Gnade zurückführen; in sofern nämlich jenes Licht in den Dingen nicht aus der Substanz und dem Wesen der Vernunft selbst, sondern aus Gott seinen Ursprung habe; besonders aber sei alle tiefere Einsicht in den Glauben, namentlich in die Mysterien der Kirchenlehre, nicht ohne einen besonderen hinzukommenden Beistand der göttlichen Gnade zu denken. So haben z. B. die heidnischen Philosophen allerdings durch die Vernunft eine gewisse Erkenntniß von Gottes einigem und dreieinigem Wesen erlangt, aber nicht ohne Hülfe der Gnade [17]." Hugo denkt jedoch hier noch nicht an eine eigentlich mystische Eingebung.

Nach diesen allgemeinen Ansichten lassen wir nun seine ins Einzelne gehenden Erklärungen über das ganze Geschäft der Vernunft in Sachen des Glaubens, namentlich über ihr Verhältniß zur positiven Lehre folgen, wie er sie in einem Abschnitte seines Werks de sacramentis giebt, welcher eigens

---

superveniente, pervenire valeret. — Et potest dici, quod naturaliter videt, quia cum natura data est aptitudo et idoneitas videndi exposita illa luce."

17) A. a. O. „Quae illustratio non fuit de substantia rationis nec de ejus natura, sed de dono ejus gratuito. Itaque sine omnimoda gratia nil potest videre oculus mentis:" Dazu setzt er noch eine „gratia superveniens, alia ab illa, quae collata est cum natura; quae superveniens gratia maxime solet dici gratia. — Incarnationis mysterium non potest comprehendere sine adjutorio gratiae. — Ratio naturalis multa potest per se, ut apparet in philosophis, qui soli rationi innixi multa non solum in comprehensione veritatis circa creaturas, sed etiam circa creatorem cognoverunt, scilicet quod deus est et unus est, et quod trinus est. Sed ad hanc cognitionem non videntur pervenisse sine gratiae adjutorio." Vgl. oben S. 56. Note 53.

von der Erkenntniß Gottes handelt [18]). Schon die Art, wie er hier seine Untersuchungen einleitet, ist merkwürdig. „Niemand, sagt er, hat Gott je gesehen; doch glaubt der Glaube, was er nicht sieht. Und darin besteht eben sein Verdienst, nicht gesehen zu haben, und doch zu glauben. Daher jenes treffende Wort: si vides non est fides. Dennoch aber hat er etwas gesehen, wodurch er erregt und bestimmt worden ist zu glauben, was er nicht eigentlich gesehen hat. Denn Gott hat vom Anfang an dem Menschen die Erkenntniß von sich so zugemessen, daß sein Wesen eben so wenig völlig begriffen werden, als sein Dasein unbekannt bleiben konnte. Und dieß darum, damit nicht, wenn er sich ganz zu erkennen gäbe, dem Glauben das Verdienst benommen würde, und der Unglaube gar nicht statt finden könnte. Denn der Unglaube würde durch den Augenschein überführt, und der Glaube, der immer etwas theilweise Verborgenes zum Gegenstande haben muß, nicht geübt werden. Wenn Gott aber ganz verborgen wäre, so würde der Glaube nicht durch einen bestimmten Inhalt unterstützt, und der Unglaube mit völliger Unbekanntschaft des Gegenstandes entschuldigt werden können. Daher mußte der verborgene Gott sich zu erkennen geben, damit er nicht ganz verborgen und unbekannt bliebe, so wie der zum Theil erkannte sich verborgen halten mußte, damit er nicht ganz erkannt würde. So war immer etwas Bekanntes da, was dem Herzen des Menschen gleichsam fortwährenden Nahrungsstoff gab; und auf der andern Seite auch immer etwas Verborgenes, was das Gemüth reizte und in Spannung erhielt. Zweierlei Weisen, Wege und **Manifestationen** sind es aber, wodurch die Erkenntniß des verborgenen Gottes dem menschlichen Geiste zu Theil geworden ist, theils nämlich durch die menschliche **Vernunft**, theils durch die göttliche **Offenbarung**. Und zwar hat die menschliche Vernunft Gott wiederum auf doppelte Weise gefunden, theils in sich selbst, theils in den

18) L. I. P. III. de cognitione divinitatis.

Außendingen, in den Werken der Schöpfung und Regierung. Eben so hat die göttliche Offenbarung vermittelst einer doppelten Ansprache Zeugniß gegeben von dem entweder ganz unerkannten, oder doch nur theilweise im Glauben erfaßten Gott. Denn sie hat die geistige Finsterniß des Menschen theils innerlich durch Inspiration erleuchtet, theils äußerlich durch Unterricht und Bestätigung desselben durch Wunder belehrt." Diese Bestimmungen festhaltend, will nun Hugo im Einzelnen nachweisen, wie die menschliche Vernunft, welche so weit von Gott entfernt war, dennoch so viel von ihm habe begreifen können, sowohl durch sich selbst, durch das ihr einwohnende Licht der Wahrheit, als durch die göttliche Offenbarung. „Denn, sagt er, wollten wir dem Menschen das Ganze zuschreiben, so würden wir die Gnade der Offenbarung aufheben; und wollten wir ihm gar nichts lassen, so würden wir die Unwissenheit entschuldigen müssen [19])." Hierauf beweist er nun, oder deducirt vielmehr, theils aus dem Wesen des menschlichen Geistes, theils aus der äußeren Natur das Dasein, die Einheit und die Unveränderlichkeit Gottes; eben so seine Macht, Weisheit und Güte. Das ausführliche Material der Beweise werden wir unten geben; hier heben wir nur die äußerste Form ab. Zu Anfang der ersteren Beweisführung sagt er: „Zunächst wollen wir in den Spiegel der Wahrheit blicken, der in der Vernunft selbst war. Denn in ihm konnte zuerst und ursprünglich der unsichtbare Gott geschaut werden, weil in ihn das ähnlichste und verwandteste Bild desselben gelegt war. Das war aber eben die Vernunft, und die die Vernunft gebrauchende Seele selbst, dem Urbilde Gottes darum ähnlich geschaffen, damit sie durch sich selbst den finden könnte, durch den sie geschaffen war." [c. 6—18.]. Hugo geht aber noch weiter. Er will auch die Dreiheit in Gott aus der Vernunft deduciren. „Denn,

19) Cap. 1—5. „Ne, si vel totum homini detur, negare convincamur gratiam; aut si tollatur totum, ignorantiam excusare."

sagt er, auch für diese Untersuchung sind der Vernunft Abbilder gegeben, welche sie auf die Wahrheit führen können. Der Gott, der an sich nicht gesehen werden konnte, ist in seinem Werke offenbar geworden. Denn wie die Weisheit des Menschen nicht gesehen werden kann, wenn sie nicht herausgeht und offenbar wird durch das Wort, so war auch die Weisheit Gottes unsichtbar, bis sie offenbar wurde durch sein Werk. Die Weisheit aber war selbst Wort, aber gleichsam das innere Wort, das so lange verborgen und unerkennbar blieb, als es nicht in das äußere Wort heraustrat; so wie der Gedanke des Menschen gleichsam sein inneres Wort ist, das geheim in der Seele bleibt, bis es durch den Mund ausgesprochen wird. So verkündigt aber das äußere, offenbare Wort das innere, verborgene. In Gott war dieses seine Weisheit, jenes sind seine Werke. Und so spricht die ganze Natur von ihrem Urheber; und das, was gemacht ist, zeigt an den Werkmeister denen, die einer verständigen Einsicht fähig sind." Einige Dinge aber sind nach seiner Meinung nur entferntere und unvollkommene Abbilder von Gott; andere dagegen tragen einen bestimmteren Ausdruck und eine klärere Bezeichnung des göttlichen Wesens an sich. Zu diesen gehört vor allen die vernünftige Creatur, die ganz eigentlich und vorzugsweise nach dem Bilde Gottes gemacht ist, und die dann um so eher ihren Schöpfer, den sie nicht siehet, anerkennt, jemehr sie eben einsieht, daß sie nach dem Bilde desselben gemacht ist. In ihr ist also auch die erste Spur der Dreieinigkeit gefunden worden, indem sie anfing zu erkennen, was in ihr war, und daraus zu schließen, was über ihr war [20]."
Nach diesen Voraussetzungen nun leitet Hugo aus dem Verhältniß der menschlichen Seele zu der von ihr erzeugten Weisheit, welches Verhältniß in der Liebe besteht, und aus der in der Natur sich kundgebenden Macht, Weisheit und Güte, den Grundeigenschaften Gottes, die all-

20) Cap. 19—21.

gemeine Erkenntniß ab, daß eine gewisse Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens vorhanden sei [21]). Hier ists aber, wo er abbricht, und mit der bloßen Vernunft nicht weiter gehen will (vielleicht nicht einmal, wenn sie die Gnade unterstützte). Er läßt nun die Offenbarung eintreten, die zwar das Vorige auch giebt, aber doch der Vernunft nicht eigentlich neu; dagegen sie ihr nun alle weitere und tiefere Erkenntniß als eine völlig neue, ihr durch sich selbst nicht zu erreichende bietet [22]). Indem er daher weiter auf das innere Wesen und die besonderen Bestimmungen der Trinität eingeht, stellt er nun die Sache so, als bleibe hier der Vernunft nur das Geschäft, die gegebene Offenbarung einigermaßen sich zu erklären und begreiflich zu machen. So heißt es z. B. bei der Frage, warum jene drei unaussprechlichen Dinge in der Gottheit drei Personen genannt werden: „dieß sei zwar ein schwerer Zweifel, und die Seele werde durch das tiefe Dunkel der Sache hart geängstigt; allein die Vernunft müsse dennoch auch hier eifrig nach dem Grunde forschen, da die Sache nicht bezweifelt werden könne, obschon sie nicht leicht zu begreifen sei. Etwas erkenne die Vernunft davon und dürfe daher nicht ganz im Dunkeln darüber bleiben." Er spricht ferner bescheiden von einer „Spur" der höchsten Dreieinigkeit, die in der Ver-

---

21) Cap. 21 — 22. vgl. mit c. 28. und de tribus diebus c. 12. sq.

22) Cap. 23. sq. vgl. de trib. dieb. c. 21. sq. Beim Vorigen hieß es von der Vernunft abwechselnd bald invenit, probat, arguit, bald approbat, commendat, adjudicavit; je nachdem er die Lehren entweder nur von ihrer reinen Vernunftseite, oder auch zugleich von ihrer Offenbarungsseite betrachtete, wodurch freilich das Ganze etwas schwankend wird. Dagegen vom 23sten Capitel an, wo die Bestimmungen: Vater, Sohn, Geist, Ausgehen des Geistes von Beiden, Person rc. folgen, heißt es vornehmlich posuit fides, dicitur, dictum est etc. So zeigt der Unterschied der Entwickelung den Grenzpunkt, wenn er ihn auch nicht ausdrücklich angiebt. Cramer a. a. O. S. 806. irrt, wenn er ihn alle Erkenntniß der Dreieinigkeit durch die bloße Vernunft läugnen läßt.

nunft nachzuweisen, von dem „Wenigen," was in ihr ist, in Vergleich mit dem vollkommenen Ganzen.

So entwickelt sich aber zuletzt eine noch bestimmtere, und die merkwürdigste Erklärung über das ganze Verhältniß. „Es ist, sagt er, zu unterscheiden das, was aus der Vernunft, was der Vernunft gemäß, was über die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist. Was aus der Vernunft ist, ist für sie nothwendig; was der Vernunft gemäß ist, ist für sie annehmbar; was über die Vernunft ist, ist für sie wunderbar; was gegen die Vernunft ist, ist von ihr ganz abzuweisen. Das Erste und das Letzte kann nun aber nicht ein Gegenstand des Glaubens sein. Denn was aus der Vernunft ist, ist geradezu bekannt, und kann nicht geglaubt werden, weil es gewußt wird. Was gegen die Vernunft ist, kann ebenfalls auf keine Weise geglaubt werden, weil es gar nicht irgendwie der Vernunft entspricht, und sich die Vernunft niemals dabei beruhigen kann. Also nur was der Vernunft gemäß, und was über sie ist, kann ein Gegenstand des Glaubens sein. Und zwar wird bei der ersten Art der Glaube durch die Vernunft unterstützt, und die Vernunft durch den Glauben vervollständigt, weil das, was geglaubt wird, der Vernunft gemäß ist; und wenn die Vernunft die Wahrheit dieser Dinge auch nicht völlig begreift, so widerspricht sie doch dem Glauben derselben nicht. Bei den Dingen aber, welche über die Vernunft hinausgehen, wird der Glaube zwar eigentlich durch keine Vernunft (Vernunftgrund) unterstützt, weil die Vernunft das nicht faßt, was der Glaube glaubt; aber es giebt doch auch hier immer noch etwas, wodurch die Vernunft bestimmt wird, den Glauben in Ehren zu halten, den sie nicht völlig zu begreifen vermag [23]." Ordnet man diesen For-

---

23) Cap. 30. „Et haec quidem secundum rationis judicium conjecimus in unum, quoniam ita veritatem approbavit; si quid additum est ex his, quae supereminent rationi et non contingit ad ea sufficere [die Worte quoniam secundum rationem

men aus Hugo's vorhergehender Entwickelung, auf die er auch verweist, das betreffende Material unter, so ergiebt sich: 1) Unter dem, was aus der Vernunft und nothwendig ist, verstand er nicht die Lehren, daß Gott sei, daß nur ein Gott sei, und dessen Grundeigenschaften, die Allmacht, Weisheit und Güte [24]), sondern das, was nach seiner Ansicht mehr unmittelbar in der Vernunft liegt, die endlichen Vorstellungen und Begriffe, aus denen das Unendliche erst erschlossen wird. 2) Unter dem Vernunftgemäßen verstand er die nach seiner Ansicht eben sowohl durch Vernunft, als durch Offenbarung erkennbaren Lehren von Gottes Dasein und Wesen, bis zu der allgemeinen Lehre von einer gewissen Dreiheit in der Einheit. „Der Vernunft gemäß" nannte

formantur, die hier in unsrer Ausgabe noch folgen, sind entweder unächt, oder stehen an der unrechten Stelle, da im Folgenden zwischen supra und secundum rationem unterschieden wird]. Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, et praeter haec, quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria; secundum rationem sunt probabilia; supra rationem mirabilia; contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt, et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliqua. Ergo quae secundum rationem sunt, et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur, et ratio fide perficitur; quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis quae supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quae fides credit; et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. Quae dicta sunt ergo et secundum rationem, probabilia fuerunt rationi, et sponte acquievit eis. Quae vero supra rationem fuerunt, ex divina revelatione prodita sunt, et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen, ne ad illa contenderet."

24) Wie Cramer a. a. O. S. 804. falsch angiebt.

er aber diese Lehren hier in sofern, als er sie von Seiten ihres Geoffenbartseins betrachtete, wo sie der Vernunft nur zur Einstimmung vorgehalten werden. In dieser Eigenschaft wollte er sie mit der Vernunft (d. i. dem Verstande) zwar keineswegs völlig begreifen, glaubte ihnen aber doch durch Beweis und Entwickelung eine nicht unbedeutende Stütze geben zu können. 3) Unter dem, was über die Vernunft, und wunderbar ist, verstand er alle ihm sonst auch rein positive, nur aus der Offenbarung und Kirchentradition erkennbare Lehren, also mit Ausschluß der vorigen, alle übrigen, z. B. die vom Innern der Trinität, von der Incarnation 2c. 4) Ueber das Widervernünftige erklärt er sich nirgends deutlicher. Daß aber diese Bestimmung unter dem credo ut intelligam keinen entscheidenden Einfluß auf das Ganze seiner speculativen Theologie gehabt haben könne, ergiebt sich von selbst: denn so konnte er wenigstens innerhalb der Kirchenlehre nichts Widervernünftiges finden (wenn er nicht seinem Princip untreu wurde, was freilich bisweilen geschah)[25].

In dieser ganzen Ansicht nun liegen offenbar mehr

---

25) Am Schluß der angeführten Stelle folgt noch: „Nunc ergo sequitur demonstrare quantum his, quae in ratiocinando proposita sunt et conducta probabiliter, revelatio divina adjecerit, et quae per inspirationem manifestata et per doctrinam asserta sunt, et per miracula approbata.“ Und am Schluß des ganzen Abschnittes: „Post haec in doctrina aspicienda sunt, quae auctoritas probat; quia ratio humana, nisi verbo dei fuerit illuminata, viam veritatis [d. h. nun: die ganze, volle, zum Heile nöthige Wahrheit] videre non potest.“ Es sollen also, nachdem bisher in den 3 ersten Abschnitten die mehr rationalen Erkenntnisse abgehandelt worden, nun weiter im Werke die mehr positiven folgen. Das erste Buch enthält außerdem noch 9 große Abschnitte, in welchen Angelologie, Anthropologie vor und nach dem Falle, Erlösungslehre, Sacramente 2c. behandelt werden. Wenn daher Tennemann a. a. O. S. 209. sagt, Hugo habe im ganzen ersten Buche die rationalen Erkenntnisse von den im zweiten gegebenen positiven absondern wollen, und ihm zum Vorwurf macht, daß er dieß nicht durchgeführt; so hat er ihn offenbar mißverstanden.

nur die Resultate einer Kritik der Vernunft vor, als diese selbst. Wir dürfen eine solche Kritik auch nicht einmal bei Hugo voraussetzen; sie war noch nicht das Geschäft dieser Zeiten. Hugo's Sätze ruhen offenbar nicht auf einer scharfen Reflexion über das gesammte Erkenntnißvermögen, sondern mehr auf dunklem Gefühl, auf religiös-praktischen Gründen [26]); und auf der Erfahrung vom Gelingen oder Nichtgelingen speculativer Versuche. Aber ein in mehrerer Beziehung sehr gesundes, richtiges Gefühl war es, das ihn hier leitete. Dieß zeigt sich vornehmlich in seiner Ansicht vom Wissen und dessen Verhältniß zum Glauben. Wir bemerken nämlich bei genauerer Betrachtung sei-

26) Dieß liegt namentlich in den Bestimmungen: daß die Gnade der Offenbarung nicht geläugnet werden dürfe; daß der Glaube nothwendig auch ein Verdienst haben müsse; daß nur die hinzukommende Gnade die tiefere Einsicht gebe. Vergl. noch summa sent. tract. I. cap. 11., bei dem Personenverhältniß in der Trinität: „Quod quamvis longe sit a sensibus nostris et ab humana ratione, indubitanter tamen credi oportet. Ut enim ait Gregorius: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum, i. e. in ea parte, in qua humana ratio praebet experimentum. Non enim fides est contra rationem, sed supra rationem: Et ideo, qui nil credere vult, nisi quod ratione comprehendit (ut philosophi) non habet meritum fides ejus; sed qui illud quod rationi non est contrarium, et tamen est supra rationem credit." So beschränkte Hugo hier im Glaubenseifer die Vernunft noch mehr als gewöhnlich; jedoch scheint er nach dem Zusammenhange unter fides vornehmlich nur die positiven Mysterien verstanden zu haben. Jener Gedanke Gregor's war es aber, auf den sich, wie Abälard klagt, Bernhard mit seiner Partei immer berief, daß nämlich der Mensch desto mehr Verdienst habe, je mehr er ohne Einsicht glaube: — die unbeholfene Aussprache des Gedankens, daß der religiöse Glaube überhaupt nichts Begreifliches sei, wobei sich aber noch das Interesse der blinden Hingabe an die kirchliche Auctorität, und das des möglichst umfassendsten Glaubensinhaltes unterschob. Man sieht, wie Hugo an sie streift, mit ihnen befreundet bleiben konnte (daher er auch bisweilen zu ihnen gezählt worden ist); wie er sich aber auch wesentlich von ihnen entfernt.

ner angeführten Aussprüche die Unterscheidung eines doppelten Wissens. Einmal besteht ihm das Wissen in rein endlichen, aus der Anschauung des Endlichen gewonnenen Begriffen, Naturwissenschaft im weitesten Sinne. Dieses Wissen hat mit dem Glauben gar nichts gemein. Wissen und Glaube sind hier zwei getrennte Gebiete: der Glaube steht über dem Wissen. Andrerseits nimmt er aber auch ein Wissen von den Gegenständen des Glaubens an, oder eine verständige Beweisführung für den Glaubensinhalt, begriffliche Fassung desselben. Hier steht das Wissen gewissermaßen über dem Glauben; scholastische Erhebung des Glaubens zum Wissen, theologisches Wissen. Bei diesem letzteren unterscheidet er aber wieder eine doppelte Seite. Erstlich: Deduction des Unendlichen, Göttlichen aus endlichen Begriffen. Diese ist durchaus unvollendbar; die Vernunft begreift das Göttliche nicht vollkommen. Zweitens: Begreiflichmachung der rein positiven Kirchendogmen. Eine solche giebt es eigentlich gar nicht; dieß ist die allerschwächste Seite des Wissens. Es sprechen sich also hier wenigstens zwei Ansichten von entscheidender Wichtigkeit aus: die Entgegensetzung von realer Naturwissenschaft und idealem Glauben, und die Anerkenntniß der großen Unzulänglichkeit aller Scholastik, d. h. Beweisführung für den Glauben. Ja nach einzelnen Andeutungen im Fortgange seiner Entwickelung scheint er sogar aus den Beweisen dasjenige Moment dunkel herauszufassen, das allen Beweisen eigentlich zum Grunde liegt, wovon sie allein die Schärfe erhalten, und das nur eine unbeholfene Logik zum Beweise verkehrt: das Gefühl der Ahnung nämlich, in welchem wir das Unendliche im Endlichen, Gott in der Welt, wiederfinden, dem Glauben die endlichen Erscheinungen unterordnen, ohne Begriff und begreifliche Einsicht. Dieß liegt darin, daß er die Beweise meist gar nicht eigentlich als solche stellt, sondern in ihnen mehr nur die Art und Weise anschaulich machen will, „wie der menschliche Geist durch das Geschaffene angeregt, angereizt, erinnert wird (ratio provocatur, excitatur, ad-

monetur), an den Schöpfer zu glauben," und daß er sie durch eine bilderreiche, schwebende Darstellung immer dem Gefühle nahe zu halten sucht. So geht durch die ganze Entwickelung (wie durch alle seine Schriften) eine große, reiche religiöse Naturanschauung. Mit tiefem, lebendigem Gefühl spricht er von dem Suchen, Finden, Vernehmen Gottes in der Natur. Diese ganze sichtbare Welt ist ihm „ein mit dem Finger Gottes geschrieben Buch;" „in der Schönheit des Geschaffenen, die vergänglich ist, erscheint jene höchste, ewige, wunderbare und unaussprechliche Schönheit [27])." Hier war aber nur noch ein Schritt zur Vollendung des Ganzen, aber auch der wichtigste und schwerste Schritt; wenn nämlich Hugo bedacht hätte, daß alle äußeren Anklänge leer und todt sein würden, wenn nicht etwas Inneres, Ursprüngliches wäre, das wiedertönte, eine Anlage für die religiösen Ideen, die durch die äußeren Eindrücke nur belebt, entwickelt und zum Bewußtsein gebracht wird. So hätte er können auf einen im Wesen der Vernunft nothwendig gegründeten Glauben kommen, der keiner Vermittelung durch Beweise bedarf, weil er unmittelbar da ist, und nur durch Reflexion im Gemüthe aufgewiesen zu werden braucht. Darauf kam er aber nicht [28]); theils weil überhaupt die Speculation noch zu unbeholfen, theils weil er insbesondere durch die kirchliche Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen beschränkt war. So war ihm der Glaube, wenigstens der bestimmten wissenschaftlichen Ankündigung nach, „entweder ein nur durch den Beweis (also nur

27) De tribus diebus oder de trinitatis per visibilia agnitione (welches Büchlein ganz hierher gehört) c. 4.

28) Selbst folgende Stelle aus de tribus diebus c. 4. kann nicht wohl dahin gedeutet werden: „Der thörichte und sinnliche Mensch, der innerlich Gott nicht hat, sieht in den Außendingen nur die Erscheinungen, nicht ihre innere tiefere Bedeutung. Der geistliche Mensch aber, der Alles recht sieht, betrachtet zwar auch ihre äußere Schönheit, findet aber darin zugleich die unsichtbare Weisheit Gottes."

durch die logischen Formen des Verstandes] vermittelter, wie bei den heidnischen Philosophen, oder nur durch Auctorität, wie bei den einfachen Christen, oder durch beides zugleich, wie bei den christlichen Philosophen." Es fehlte ihm (wie allen Scholastikern) der Schlußstein seiner ganzen Ansicht, die ausdrückliche Bestimmung der Vernunft als des Vermögens der Ideen, des unmittelbaren Glaubens, im Unterschied vom Verstande als des Vermögens der Begriffe oder der bloß mittelbaren Erkenntniß. — [Richard's Theorie über die Vernunfterkenntniß in de trinitate: de XII. patriarchis: de arca mystica ist im Grunde ganz die Hugonische, nur noch schärfer gefaßt und ordentlicher vorgetragen.]

Wenn nun aber Hugo in dem bisher Angeführten doch der Scholastik für die Erkenntniß Gottes noch einige Bedeutung giebt, so entwickelt er neben dieser Ansicht in einigen Stellen auch noch eine reinere, die ihm aus dem Gefühl der Schwäche der Scholastik entstand, und nach welcher er das Wissen vom göttlichen Sein und Wesen, oder die Deduction des Unendlichen aus endlichen Begriffen ganz aufhob, rein aufgelöst, geradezu für nichtig erklärte. Das Unendliche kann nicht nach den endlichen Formen des Verstandes gemessen, nicht positiv und affirmativ in Begriffe gefaßt werden. Gott kann weder adäquat gedacht, noch ausgesprochen werden. Mit dieser Ansicht richtete Hugo alle Verstandesreligion aus Begriff und Beweis, wie sie sich nicht bloß unter der Form der damaligen Scholastik, sondern auch unter manchen anderen zeigt. Doch läugnete er damit keineswegs das eigentliche, wahre Geschäft des Verstandes für die Religion. Er übt vielmehr dasselbe hier ganz richtig damit, daß er die Idee des Unendlichen in ihrer reinen Negativität aufweist, und so der gewöhnlichen Art der Mystiker entgegentritt, welche die Philosophie, die verständige Reflexion, überhaupt nicht zur Religion, zum Glauben hinzu lassen wollen. Von diesem Standpunkte aus erscheint ihm aber natürlich alle affirmative Aussprache und Bestim-

mung des Glaubens als Bild, als Symbol. Und in dieser Bedeutung will er auch nur jenes Wissen vom Glauben neben dem Glauben bestehen lassen (ähnlich wie nach seiner sonst herrschenden Ansicht die ganze Scholastik neben der Mystik). Er läugnete es als adäquaten Begriff, ließ es aber neben der reinen Ansicht von der Negativität der Idee als nothwendig gelten für die Aussprache, Darstellung und Mittheilung des Glaubens in der religiösen Gemeinschaft, welche vornehmlich in Gemäßheit der Symbole der heiligen Schrift geschehen sollte (eine Art *πιςτις* neben der höheren *γνωσις*). Wie freilich dieß Alles zusammenhängt mit dem Gefühl, und durch dasselbe wesentlich bestimmt wird, wird hier nicht klar. Jedoch deuten einzelne Ausdrücke auf das Wesen der religiösen Ahnung, welcher alle bildliche Bezeichnung des Göttlichen anheim fällt; und der Glaube war ihm stets volles inneres Leben, nie todter Gedanke[29]). — Die

---

29) Wir geben die Stellen ihrer Länge wegen in einer Note. De sacramentis L. I. P. X. (de fide) c. 2. sagt er nach Hebr. 11, 1, (Vulgate): „Der Glaube ist Bestehen des Gehofften in uns, Beweis des noch nicht Erschienenen. Das unsichtbare Gut nämlich, das uns itzt noch nicht in der Anschauung gegenwärtig ist, besteht für uns, in unserem Herzen, nur durch den Glauben, oder, der Glaube ist das Bestehen desselben in uns (bona invisibilia, quae per actum nondum praesentia sunt, jam per fidem in cordibus nostris subsistunt; et ipsa fides eorum in nobis subsistentia eorum est). Und weil wir dessen, was wir mit unsrer Vernunft nicht begreifen, auf keine andre Weise gewiß werden können, als durch den Glauben, so kann der Glaube auch Beweis des noch nicht Erschienenen genannt werden. Alle unsere Vorstellungen nämlich beziehen sich theils auf gegenwärtige Dinge, die wir in der äußeren, sinnlichen Erfahrung wahrnehmen, theils auf abwesende oder gar nicht existirende, die wir uns durch den bloßen Geist vorstellen (die nicht existirenden durch eine Aehnlichkeit oder ein Bild), theils auf unsre Gefühle, als Freude, Trauer, Furcht, Liebe, die wir in der innern Erfahrung wahrnehmen. Aber auf keine von allen diesen Arten wird das unsichtbare Wesen Gottes von uns wahrgenommen oder vorgestellt. Dieses kann von uns nur geglaubt, nicht begriffen werden. Denn es ist nicht in der äuße-

Lehre von der Negativität der Idee, oder von der Unbegreiflichkeit des Unendlichen, war übrigens schon den Alexan-

---

ren Erfahrung gegenwärtig, so daß es mit den Sinnen wahrgenommen würde, weil es weder ein Körper ist, noch im Körperlichen seinen Bestand hat; es kann nicht vermittelst irgend einer Aehnlichkeit oder eines Bildes der Phantasie begriffen werden, weil es alle Aehnlichkeit der Körper und des Körperlichen durch die Höhe seiner Göttlichkeit und Reinheit weit übersteigt. Endlich kann es auch nicht so wahrgenommen werden wie das, was wir innerlich fühlen, weil es weder von der Substanz unsres Geistes ist, noch von dem, was im Gemüthe vorgeht. Also besteht es in uns und für uns nur durch den Glauben. Wir können nur glauben, daß Gott ist, aber nicht begreifen, wie er ist. Aber, sprichst du, was soll ich denn doch sagen, das Gott sei? Ich antworte: das göttliche Wesen ist überhaupt unaussprechlich (ego tibi respondeo, quod indicibile omnino est quid est deus). Aber, fragst du wiederum, was soll ich mir wenigstens denken, wenn ich mir Gott denken will? Dagegen sage ich weiter: Gott ist auch undenkbar (amplius dico, quia incogitabilis est deus). Alles, was wir denken, müssen wir denken im Verhältniß zu etwas Anderem (secundum aliquid). Ohne dieses Verhältniß können wir uns nichts denken. Wie sollen wir uns also Gott denken, der über jedes Verhältniß erhaben ist? Denkst du den Himmel, die Erde, und Alles was im Himmel und auf Erden ist, so ist nichts von allen dem Gott. Denkst du den Geist, die Seele, so ist auch das nicht Gott. Ich weiß, sagst du, daß das nicht Gott ist; aber es ist doch Gott ähnlich, und durch das, was ihm ähnlich ist, kann er erkannt werden. Aber siehe zu, was es für eine Aehnlichkeit wäre, wenn du einen Körper vorzeigtest, um einen Geist anschaulich zu machen (si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes), und doch ist Gott noch viel höher über einem Geiste, als ein Geist über einem Körper. Alle Geschöpfe sind weniger von einander verschieden, als der Schöpfer von den Geschöpfen. Also kann Gott nicht nach seinem Wesen gedacht und begriffen, sondern nur nach seinem Dasein geglaubt werden (non potest cogitari deus quid est; etiamsi credi potest quia est, non qualis est, comprehendi). Und so sagt auch der Apostel: Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist, das ists, wovon wir reden. [Tennemann Gesch. d. Phil. Bd. 8. A. S. 209. zieht bei Anführung eines Theils dieser Stelle Hugo's Gedanken so zusammen: Gott kann seinem

drinischen Philosophen geläufig. Von ihnen kam sie vornehmlich durch Dionysius Areopagita und Augustin aufs

---

Wesen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da Gott über Alles, was wir erkennen, über Körper und Geist erhaben ist, und der Mensch nur das Relative denken kann.]. Darum ist aber eben der Glaube nothwendig, damit geglaubt werde, was nicht geschaut werden kann, und damit in uns durch den Glauben bestehe, was uns noch nicht in der Erfahrung gegenwärtig ist. Und so ist der Glaube auch Beweis und Ueberzeugungsgrund; ja es läßt sich kein anderer, stärkerer Ueberzeugungsgrund für die Zweifelnden denken, als daß der Gott geglaubt wird, den die Vernunft nicht begreifen kann. Denn welchen anderen Beweis kann es für das geben, dem nichts ähnlich und vergleichbar ist? Ist doch kein eigentlicher Beweis möglich, wo nicht das zu Beweisende mit dem Beweisenden in irgend einer Beziehung der Aehnlichkeit (Analogie) steht. Was nun aber über alle Aehnlichkeit und Vergleichung hinaus liegt, durch welche Aehnlichkeit soll das bewiesen werden? (Cum utique argumentum nullatenus esse posset, nisi aliquam cum illo, ad quod argumentum esset, similitudinem etiam haberet. Quae igitur omnem similitudinem et comparationem transcendunt, qua similitudine argui et comprobari possunt?). Darum schließen wir aus dem Glauben und der Ergebung der Heiligen, die uns vorangegangen sind, daß auch wir an das ewige Gut glauben müssen. Das ist aber ein mächtiger und dringender Grund. Denn wie könnten alle heilige und gerechte Menschen aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben das gegenwärtige verachten, wenn sie nicht von der Wahrheit desselben eine Vorempfindung hätten, die unsere Einsicht übersteigt." [Hier streift allerdings diese Ansicht schon in den Mysticismus hinüber. Siehe darüber unten das Weitere]. Die andern hierher gehörigen Stellen Hugo's stehen in seinem Commentar zur himmlischen Hierarchie des Dionysius Areopagita, durch den er vornehmlich den Anstoß zu dieser Ansicht erhalten zu haben scheint. [Siehe auch unten beim Mysticismus]. Hier findet sich nämlich das, was wir eben aus de sacramentis referirten, noch genauer und schärfer bestimmt wieder. T. I. fol. 346—348. Das Ganze geht von dem im Geiste der Alexandrinischen Philosophie entwickelten Gedanken des Dionysius aus, daß das göttliche Wesen am besten [wenigstens sehr zweckmäßig bisweilen im Gegensatz zu platter dogmatischer Begriffsphilosophie] mit ganz unähnlichen, ungestalten, craß anthropomorphistischen Bildern bezeichnet

Mittelalter, wo sie zuerst am schärfsten aufgefaßt und auf die höchste Spitze getrieben wurde von Johann Erigena.

---

werde, wie es auch die Bibel oft thue, weil dadurch am bestimmtesten erklärt werde, daß sich die Idee Gottes eigentlich nicht affirmativ, sondern nur negativ aussprechen lasse. In dieser Beziehung sagt Hugo: „Gott ist über alles endliche Sein und Leben, über alle Vernunft und Einbildung unendlich erhaben. Es kann sich also auch keine Vernunft noch Einbildung eine adäquate Vorstellung von ihm machen. Wir können seine überschwengliche, unsichtbare und unaussprechliche Unendlichkeit nicht erkennen. Denn was unendlich ist, kann vom menschlichen Wissen nicht erwogen werden; nicht ausgesprochen, weil es unaussprechlich, nicht erkannt, weil es unsichtbar, nicht begriffen, weil es überschwenglich ist. Von ihm (de ipso) kann also der menschliche Geist etwas fassen, ihn selbst nicht; und die menschliche Zunge kann von ihm etwas aussprechen, ihn selbst nicht. Doch ist darum immer dasjenige nicht für falsch zu halten, was von ihm gesagt und gedacht wird; denn es ist doch von ihm, ob es gleich nicht er selbst ist, und es ist darin eine gewisse Wahrheit insofern, als es wenigstens zu ihm führt [nämlich als Bild, wie er weiter unten sagt]; ob es gleich in ihm selbst reiner und höher besteht. Immer sind aber für die Aussprache des göttlichen Wesens die Negationen eigentlicher, wahrhafter und stärker, als die Affirmationen; denn jene bezeichnen richtig, Gott sei von allen endlichen Dingen nichts, diese hingegen ziehen ihn eigentlich in das Endliche herein (expressius et magis proprie deum non esse quid, quam esse dicimus: negationes in divinis verae i. e. propriae, affirmationes vero incompactae i. e. impropriae sunt, et non cohaerentes, quoniam dissimilia jungere et coaptare conantur)." Weiter unten fährt er fort: „Höre itzt eine tiefe Lehre. Was Gott ist, das ist über Alles: und wenn man fragt, was er sei, so läßt sichs nicht sagen, weil sichs nicht denken läßt. Was gedacht werden kann, das kommt ins Herz des Menschen, und wird von ihm erfaßt, sei es nun ein Gegenstand der äußeren oder der innern Erfahrung; und das Herz des Menschen faßt nichts, als was es auf diese Weise erkennt. Was aber weder ein Gegenstand der äußeren und inneren Erfahrung ist, noch im Verhältniß zu einem solchen steht, das kann das Herz nicht fassen. Gott aber ist weder etwas von den Dingen, weil er kein Geschöpf, noch ist er im Verhältniß zu den Dingen, weil er der Schöpfer ist. Das göttliche Wesen kann also auch nicht in den

Die Späteren theilten sie zwar auch gewissermaßen; nahmen aber doch meist, wie Anselm, eine gewisse Analogie

---

Dingen gefunden, noch im Verhältniß zu ihnen gedacht werden. Denn wenn Gott in einem solchen Verhältniß erkannt werden könnte, so würde er etwas mit den Dingen gemein haben, und es würde in ihnen sein, was in ihm ist. Alles aber, was in den Geschöpfen ist, ist mehr unter sich verwandt und ähnlich, als das Werk und der Schöpfer. Denn es ist ein bei weitem größerer Unterschied zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Raume und der Unermeßlichkeit, als zwischen der längsten Zeit und einem Augenblicke, der größten Ausdehnung und einem Atome. So ist Gott, in Vergleich mit der Creatur, bei weitem größer, als das höchste Geschaffene im Vergleich mit dem geringsten Geschaffenen. Gott kann also nicht im Verhältniß zu diesem gedacht werden, weil er etwas Andres und anders ist, unendlich weit davon verschieden. Und dieß ists auch allein, was sich von ihm sagen läßt, daß er nämlich etwas Andres ist; was er ist, läßt sich nicht sagen. Wird aber doch etwas von ihm gesagt, so wird es im Verhältniß zu dem gesagt, was gesagt und gedacht werden kann, weil es nicht anders gesagt werden kann; und Alles, was gesagt und gedacht werden kann, ist weniger und unter dem, was Gott ist. Du sprichst den Namen Gottes (deus), machst zwei Sylben, und glaubst nun Alles gesagt zu haben, was Gott ist. Aber was hast du dabei gedacht? Denn was Du gedacht hast, das hast du ausgesprochen, und nur, was gedacht wird, kann auch ausgesprochen werden. Der Name (deus) deutet aber entweder das Sehen, oder das Laufen, oder die Furcht an. Gesetzt also, du bezeichnetest das Sehen, Schauen Gottes, wenn du seinen Namen nennst; was ist das? wie sieht und schaut Gott? was ist sein Schauen anders als sein Sein? und wie ist dieses wiederum beschaffen? Wenn du aber unter jenem Worte Gott als einen Laufenden denkst, weil er Alles durchdringt, Alles umfaßt und hält; so ist *sein* Laufen so viel als Stehen. Und wer mag das begreifen? Wenn du aber das Wort von der Furcht verstehst, wer kann erklären, wie Gott die Furcht sei? Etwa weil er gefürchtet wird? Aber wie wird gefürchtet, was nicht gesehen werden kann; und wie kann gesehen werden, was nicht gedacht werden kann; oder wie kann gefürchtet werden, was nicht gewußt werden kann? Siehe also wohl zu, was du aussprichst, wenn du Gott aussprichst, oder was du dabei denkst. Doch du sagst, ich denke mir dabei den Schöpfer aller Dinge, der Alles gemacht hat, und selbst

zwischen dem Endlichen und Unendlichen an, so daß ihren Begriffen dennoch ein Objectives entspreche: sie wollten die

---

nicht gemacht worden ist. Allein du denkst dabei doch immer nur, daß er etwas gemacht hat, aber nicht, was der ist, der gemacht hat. Du hast also noch nicht geleistet, was du versprochen, den Beweis nämlich, daß du denkest und einsehest, was Gott ist. Es ist Alles weniger, was du aussprichst, und es ist nie er ganz, von dem du sprichst; obwohl du von ihm etwas sagst; nicht daß du ganz an ihn hinanlangest, sondern nur, daß du dich ihm näherest. Denn es ist itzt schon ein Großes für den Menschen, nach ihm zu streben, obwohl es ihm noch nicht gegeben ist, ihn zu erreichen. Aber es wird einst gegeben werden, wenn das Vollkommene gekommen sein wird; dann wird Gott gesehen werden, wie er ist, nicht nur im Bild im Spiegel, sondern die Wahrheit von Angesicht zu Angesicht. Itzt aber ist noch Alles Bild, und das Bild ist weit von der Wahrheit entfernt; doch thut es, so viel es als Bild thun kann; es wendet den Geist hin, führt ihn aber nicht völlig hinzu. Dieß allein vermag es in uns, und dieß allein vermögen wir durch dasselbe; denn es kann nicht mehr aufzeigen, und wir vermögen nicht mehr zu begreifen." (Dabitur autem postea, cum venerit quod perfectum est, et coeperit homo videre sicut videtur, non per speculum imaginem, sed facie ad faciem veritatem. Nunc autem interim totum imago est, et ipsa imago longe a veritate est, et tamen facit quod potest quasi imago; et convertit animum, sed non perducit. Hoc enim solum potest in nobis, et nos in illa hoc solum, quia nec ipsa amplius ostendere potest, neque nos aliud comprehendere). Darauf bemerkt Hugo, daß es allerdings gewisse reinere, der Wahrheit sich mehr annähernde Bilder von Gott gebe, z. B. Feuer, Licht. Doch seien auch diese immer noch unvollkommen genug gegen die überschwengliche Majestät Gottes. „Allein, sagt er, es giebt noch ein Geschaffenes, das sich vor allen der Aehnlichkeit der göttlichen Natur nähert; das ist der Geist, wiewohl auch er noch sehr weit von der Wahrheit entfernt liegt. Von dem geschaffenen Geiste entnehmen wir das feinste Bild (sublimis similitudo) für das höchste Wesen, wenn wir Gott einen Geist nennen, und ihm Weisheit, Vernunft und Liebe zuschreiben, weil die menschliche Seele ein Geist ist, und auch die Engel Geister, und in dem Geiste Vernunft, Weisheit und Liebe. Und wir wissen, was ein Geist ist, in sofern wir unsre Seele und die Engel erkennen, diese nämlich wiederum nur in sofern, als

Mühe der Scholastik nicht umsonst gehabt haben. Nur Abälard macht eine Ausnahme (und später wurden die Nomi-

---

wir unsre Seele erkennen. Denn auch diese Erkenntniß (von den Engeln) ist gering, und kann kaum eine Erkenntniß genannt werden. Wenn wir also hören, daß Gott ein Geist ist, so denken wir uns eine Seele und einen Engel, und meinen, daß Gott so etwas sei wie die Seele und der Engel, nämlich ein Geist; wissen aber nicht, wie weit dieß entfernt ist von der Wahrheit der unbegreiflichen Vollkommenheit. Denn wer einen Körper einen Geist nennen wollte, der würde etwas Falsches sagen, weil der Geist kein Körper und der Körper kein Geist ist. Wer dieß also sagen würde, der würde mit Recht getadelt und für einen Irrenden gehalten werden. Und doch glaubt man, der sage Wahrheit, der Gott einen Geist nennt, Keiner zeiht ihn eines Irrthums; obgleich dem Wesen und der Eigenthümlichkeit nach der Körper dem Geiste näher steht, als der Geist dem göttlichen Wesen. Denn dort ist beides Geschöpf, beides begreiflich, veränderlich und endlich. Hier aber ist das eine ewig; das andere zeitlich; das eine unermeßlich, das andere begreiflich; das eine immer dasselbe bleibend, das andere veränderlich; das eine in den Bereich des Wissens fallend (sub scientia cadens), das andere undenkbar. Und doch, weil nichts Anderes gesagt werden kann, so wird dieß gesagt, damit nicht nichts gesagt werde, wo etwas Anderes zu sagen wäre, und nicht gesagt werden kann, was die Sache selbst ist, oder wenn es gesagt, doch nicht eingesehen werden kann. Etwas wird also gesagt, und die Wahrheit erträgt es von sich und empfiehlt es uns als Wahrheit, uns, die wir die Wahrheit selbst noch nicht fassen können — bis das Bild vorübergegangen ist, und die Wahrheit offenbar wird, über alles und außer allem Jetzigen, nackt und bloß, wie sie ist." — Dieß die merkwürdigen Stellen. Um aber Hugo's Ansicht vom Glauben vollständig darzulegen, setzen wir sogleich noch Folgendes aus dem Abschnitte über den Glauben in de sacramentis hinzu, L. 1. P. X. c. 2—3. Er definirt hier den Glauben als eine Ueberzeugung der Seele vom Abwesenden, die zwischen dem Meinen und Wissen in der Mitte liege (si quis plenam et generalem fidei diffinitionem signare voluerit, dicere potest: fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta). „Man kann nämlich, sagt er, eine Sache, die man nicht selbst erfahren, sondern nur von Anderen gehört hat, entweder läugnen, oder meinen, oder glauben.

naiſten wieder ſchärfer). So faßte auch Hugo jene Lehre in den unten angeführten Stellen wieder rein auf. Daß

Das erſte geſchieht, wenn man ſie geradezu verwirft; das zweite, wenn man das Gegentheil nicht ganz verwirft; das dritte, wenn man das Gegentheil ganz verwirft. Etwas Andres iſts aber, wenn man eine Sache in der eignen Erfahrung gegenwärtig gehabt hat, oder noch hat; denn dann hat man ein Wiſſen von derſelben. [Die Unterſchiede ſind nicht ſcharf genug, denn auch die fremde Erfahrung fällt in das Gebiet des Wiſſens.] Daher iſt alſo der Glaube mehr als Meinen und weniger als Wiſſen; weniger ſage ich, nicht rückſichtlich des Verdienſtes, ſondern rückſichtlich der Erkenntniß. Denn wenn das Glauben dem Verdienſte nach nicht mehr wäre, als das Schauen, ſo würde das Schauen nicht entzogen werden, damit der Glaube ein Verdienſt habe. Uebrigens aber iſt wiederum das Schauen mehr als das Glauben, in Hinſicht der vollkommenen Erkenntniß und Seligkeit.“ Darauf bemerkt Hugo, daß er zum Glauben zwei Stücke rechne, die Erkenntniß und den Affect (cognitio et affectus). Der Affect, ſagt er, iſt das eigentliche Beſtehen des Glaubens, oder vielmehr der Glaube ſelbſt: die Erkenntniß iſt der Inhalt (die Materie) des Glaubens. Daß er unter dem Affect das mehr Subjective des Glaubens, das Gefühl, die Neigung und Richtung des Herzens verſteht, die am Glauben Theil haben, iſt leicht zu erkennen, ob er ſich gleich nicht deutlicher darüber erklärt. Das beſondere Hervorheben dieſer Seite aber beweiſt, wie richtig er überhaupt das Weſen des Glaubens gefaßt hatte, und zeichnet ihn auch vor mehreren Scholaſtikern dieſer Zeit aus, die vom Glauben faſt nur als von etwas Theoretiſchem, Verſtandesmäßigem reden. Unter der Erkenntniß des Glaubens aber verſteht er die Vorſtellung von dem geglaubten Gegenſtande, das mehr Objective im Glauben. Sie ſei, ſagt er, nicht ein Wiſſen, wie es aus der eignen Erfahrung, ſondern nur, wie es durch bloßes Hören von Anderen gewonnen werde [hier miſcht ſich, wie ſchon vorher, die in dieſer Zeit gewöhnliche Verwechſelung des religiöſen Glaubens mit dem Auctoritätsglauben ein]. Wenn nämlich einer etwas höre, ſo habe er immer eine Erkenntniß, wenn er auch noch nicht von der Wahrheit des Vernommenen überzeugt ſei. Komme aber dieſe Ueberzeugung hinzu, ſo entſtehe eben der Glaube. Es könne daher wohl eine Erkenntniß geben ohne Glauben, aber keinen Glauben ohne alle Erkenntniß. Das ſubjective und objective Element zuſammengenommen conſtituirt mithin erſt den Glauben. Wie wenig Hugo einſeitig auf Gedächtnißweſen und dogmatiſchen Be-

er aber damit den Satz von der Nichtigkeit aller Beweise für das göttliche Wesen verband, darin ist er einzig: denn fast alle Uebrigen, bis auf Peter D'Ailly (wo die Scholastik nun auch schon im Großen und Ganzen beinahe ihren Kreislauf vollendet, und, wie sie es zur Aufdeckung der Wahrheit mußte, sich in sich selbst aufgerieben hatte), lassen im Allgemeinen die Beweise zu, ob sie gleich deren Schwäche im Einzelnen erkennen. Diese Exposition zeigt daher vor Allem von Hugo's Tiefblicke, und war werth, von Jacobi in dem Buche von den göttlichen Dingen für seine Ansicht angeführt zu werden. Diese ganze reinere Ansicht Hugo's giebt sich aber eben nur in den wenigen angeführten Stellen deutlich kund. Für gewöhnlich scheint ihm mehr jene scholastische gegolten zu haben [30]). Bei seinem Schü-

---

griff beim Glauben hielt, wie frei er vielmehr in dieser Hinsicht dachte, und wie er das Wesentliche vornehmlich ins Gefühl setzte; dieß erhellt auch aus der schon oben (S. 68 und 69.) angeführten Stelle von der Beschaffenheit des Glaubens bei der ungelehrten Classe.

30) Zur Vergleichung mit seinen Vorgängern Folgendes. Johannes Erigena de divisione naturae L. I. p. 34. „Nulla categoria de deo proprie dicitur, adeoque nec actio passioque." p. 38. „Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis indagationibus approbet, nihil proprie de deo posse dici, cum superet omnem intellectum, omnes sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur." Vgl. noch L. II. p. 78. 82. 83. Hier geht Erigena noch weiter, indem er sogar behauptet: „deus nescit se, quid sit, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi et omni intellectui." Vgl. noch de praedestinatione c. 2, 14. — Anselmus monolog. c. 65. „Sed rursum, si ita se ratio ineffabilitatis ejus habet; imo quia sic est: quomodo stabit, quidquid de illa secundum patris, filii et spiritus procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est; qualiter est illa ineffabilis? Aut si est ineffabilis: quomodo est ita, sicut disputatum est? An quadantenus de illa potuit explicari, et ideo

ler Richard finden wir, sehr charakteristisch für diesen, den Standpunkt des bloßen Glaubens nicht besonders herausge-

nihil prohibet esse verum, quod disputatum est. Sed quia penitus non potuit comprehendi idcirco est ineffabilis. — Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente, quod in rebus factis conspicio, quam id, quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, imo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia, et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicut est, nullatenus valet intimari: et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari." Abaelardus theologia christiana (in Martene Thesaur. nov. Anecdot. T. V.) L. III. p. 1275. „De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt — sed omnia quae de eo dicuntur translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt, et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili majestate suspicando potius quam intelligendo degustemus." p. 1244. Introductio in theol. c. 7. et 10. „In tantum vero in ipsa factura sua delectatur deus, ut frequenter ipsis rerum naturis quas creavit se figurari magis, quam verbis nostris quae nos confinximus et invenimus, exprimi velit, et magis in ipsa rerum similitudine, quam verborum nostrorum gaudeat proprietate, ut ad eloquentiae venustatem ipsis rerum naturis juxta aliquam similitudinem pro verbis scriptura malit uti quam propriae locutionis integritatem sequi." Abälard wiederholte den Ausspruch des Erigena (mit dessen System er bekanntlich überhaupt sehr stimmte), daß die Kategorien des Aristoteles keine Anwendung auf Gott finden, auch nicht einmal die Kategorie der Substanz, daß sie nur dazu dienen, die Geschöpfe zu denken, nicht den Schöpfer. Freilich war Abälard eben so wie Hugo inconsequent, indem er doch übrigens seine bekannte Theorie über die Trinität aufstellte, die er mit jener Ansicht nur dadurch zu vereinigen

hoben; sondern er stellt neben die nicht völlig ausreichende Scholastik geradezu die Mystik, oder die unmittelbare Anschauung, so besonders in der Schrift de arca mystica.

2.

Aus diesen Principien erklärt sich nun auch ganz natürlich die Besonnenheit und bescheidene Mäßi-

suchte, daß er sagte, er wolle damit nicht die Wahrheit an sich, sondern nur etwas Wahrscheinliches lehren. — So läßt sich aber erklären, wie Hugo auf seine Ansicht kommen konnte. Charakteristisch ist, daß er keine Vereinigungsversuche hat, wie Anselm und Abälard, in besonderer Vorliebe für ihr dialektisches Raisonnement. Hugo, den dieses schon weniger interessirte, tritt mit der reineren Ansicht rund und geradezu heraus. Mit Anselm und Abälard stimmen übrigens mehrere seiner oben angeführten scholastischen Ansichten, und scheinen zum Theil von ihnen entlehnt zu sein; namentlich die, daß die Vernunft aus sich selbst Gott müsse erweisen können, weil sie Spiegel und Abbild von ihm sei. — — Man könnte überhaupt noch sagen, Hugo's ganze Lehre vom Glauben und dessen Verhältniß zur Erkenntniß sei zunächst aus einer Combination von Abälard's und Bernhard's Ansichten hervorgegangen, in dem er jenem mehr von der theoretischen, diesem mehr von der Gemüthsseite folgte. Abälard's theologia christiana L. I. II. III. und Bernhard's de consideratione (wo er seine Erkenntnißtheorie entwickelt, unter andern namentlich die Begriffe des Wissens, Glaubens, der Anschauung und der Meinung, welche Unterschiede überhaupt in dieser Zeit ziemlich allgemein anerkannt waren, vgl. Schmid Mysticismus des Mittelalters S. 197.) bieten eine Menge Vergleichungspunkte dar. Aber eben diese Verbindung hatte in Hugo's eigenthümlicher Geistesrichtung ihren Grund, und führte ihn weiter und tiefer, als die getrennten Elemente kommen konnten. Bei einem reichen Gemüthsleben, verbunden mit nicht gemeiner speculativer Schärfe, hat er noch treffendere Blicke in die Organisation des menschlichen Geistes, namentlich in das Wesen des Glaubens, gethan: nur daß er nicht von diesem Punkte aus das Ganze seiner Ansicht consequent beherrschte. — — Schon in diesen Zeiten kam man der richtigen Beantwortung der großen Fragen nahe, die die Wendepunkte unserer neusten Philosophie geworden sind.

gung, die Hugo's speculative Theologie im Einzelnen, namentlich bei den rein positiven Dogmen, auszeichnet, und seine Opposition gegen die scholastische Sophistik. Zu Anfang seiner Summe sagt er: „Wir müssen allezeit bereit sein, wie Petrus sagt, zur Beantwortung jedermann, der Grund [im scholastischen Sinne] fordert des Glaubens und der Hoffnung, die in uns ist; und das mit Sanftmüthigkeit und Furcht. Damit nun eben so in unsrer Rede die Sanftmüthigkeit, und in unseren Behauptungen die Furcht beobachtet werde, so wollen wir, nach der Vorschrift des Apostels, die ungeistlichen, losen Geschwätze vermeiden [profanas verborum novitates: daß dieß auf die Sophistik geht, erhellt aus dem in der Bibelstelle eigentlich noch folgenden „„und die Gezänke der falsch berühmten Kunst""] und über keine Sache mit vorschnellem Urtheil absprechen. Denn es ist besser keine großen Reden zu führen, wo es gefährlich ist zu irren, als immer nur Gegensätze fein zu bestimmen. Man muß die heilige Schrift mit frommer Scheu erklären; sie verlacht, wie Augustin sagt, in ihrer Höhe die Stolzen, und hält in ihrer Tiefe die Aufmerksamen an sich gefesselt, nährt die Starken mit Wahrheit, und die Kleinen mit Freundlichkeit." Dieser Ankündigung gemäß sind nun auch größtentheils seine theologisch-speculativen Schriften gehalten. Ganz zwar ist auch er nicht frei von dem Grübelgeiste seiner Zeit. Auch er geht bisweilen ein auf jene neugierigen, spitzfindigen Fragen, welche die damalige philosophisch-theologische Welt so sehr beschäftigten. Aber seine Auflösungen sind doch meist kurz, gedrungen, haben etwas Natürliches, Leichtes, Ungezwungenes an sich; er spricht dabei ohne alle dialektische Anmaßung, und man sieht ihm oft genug an, daß er auf dergleichen im Grunde wenig giebt, daß er es nur beibringt, um der Vollständigkeit willen, und um den Anforderungen des Geistes seiner Zeit doch einigermaßen zu genügen [31].

---

31) Mehrmals wiederholt er bei solchen Dingen die Formel: absque

Vornehmlich sucht er sich und dem Leser das besonnene, klare Urtheil bei solchen Dingen durch den Unterschied des Gewissen, Wahrscheinlichen und Zweifelhaften zu sichern [32]). Das Meiste der Art weist er aber geradezu als überflüssig, unnütz und vorwitzig ab. Einestheils beruft er sich dabei auf die Grenzen der menschlichen Vernunft: die Vernunft dürfe nicht begreifen wollen, was sie

praejudicio melioris sententiae: absque supercilio assertionis: salva reverentia secretorum: sive hoc sive alio competenti modo potest praedicta contrarietas solvi: si cui haec quam proposuimus ratio minus sufficiens videbitur, concedimus salva pace, ut vel aliam exquirat.

32) De sacramentis L. I. P. VI. c. 22. „Was weder durch Auctorität, noch durch einen klaren Vernunftgrund aufgewiesen wird, bleibt zweifelhaft; doch mag auch dieß bisweilen nicht ohne Nutzen vor die Untersuchung genommen werden, damit entweder das Wahre gefunden, oder wenigstens das Irrige ausgeschieden werde." De sacram. L. I. P. VI. c. 11. bei der Lehre vom Zustande des ersten Menschen vor dem Falle: „Hier wird gefragt, wie der Mensch damals beschaffen gewesen, wie er nachher beschaffen gewesen wäre, wenn er nicht gesündigt hätte, an Seele und Leib, sterblich oder unsterblich, leidensfähig oder nicht leidensfähig, über die Grenzen des niederen Lebens, über den Uebergang zum höheren, über die ganze Art und Weise seines Lebens, über seine Kindererzeugung, über das Leben und Verdienst seiner Kinder und derer, die nach ihnen geboren worden wären, und vieles Andere, das freilich nur zur Befriedigung der Neugierde gefragt wird, aber doch zu wissen nicht ganz ohne Nutzen ist, wenn es nur mit Unterschied behandelt wird (modo cum discretione discutiantur). Wir wollen daher bei solchen Gegenständen, die noch dazu außer unserer Einsicht und Fassungskraft liegen, unsere Antwort mäßigen, und von dem Gewissen das Wahrscheinliche zu sondern suchen. So wird uns eine ordentliche Untersuchung keine Gefahr bringen, wenn wir uns nicht zu vorwitzigen und verwegenen Annahmen verleiten lassen. (Nos vero in tam multis praecipue quae a nostra intelligentia et capacitate remota sunt, responsionem nostram moderari oportet, et ab iis, quae dubia non sunt, ea quae probabiliter dicuntur tantum distinguere. Ita periculum diligentia inquisitionis nullum erit, si praesumtio temerariae assertionis non fuerit.)"

nun einmal nicht begreifen könne, müsse bescheiden die göttlichen Geheimnisse verehren, sie nicht durch spitzfindige Untersuchungen entweihen, überhaupt nicht mehr wissen wollen, als der einfache Unterricht der Offenbarung (er meint hier vorzugsweise die Schrift, jedoch auch die traditionale Kirchenlehre) ihr biete [33]. Anderntheils kommt aber auch,

---

33) Es wurde z. B. gefragt, aus welcher Materie und in welcher Gestalt bei der Schöpfung das Firmament gemacht worden. Hugo sagt darüber de sacram. L. I. P. I. c. 18.: „Viele Fragen zwar könnten hier den Geist schwer bedrängen, wenn nur die menschliche Vernunft dergleichen nicht offenbar lieber auf sich beruhen lassen, als zu ergrübeln sich vornehmen müßte. Denn ob das Firmament aus reinem Feuer, oder aus Luft, oder aus Wasser, oder endlich aus einer Mischung von zweien oder dreien davon gemacht worden; ob es eine feste und tastbare Substanz gehabt, wie dick es gewesen, ob kalt oder warm, und was sonst noch, könnte man wohl fragen, wenn man nur das Geringste davon gewiß wissen könnte. So aber glaube ich, muß man sich mit Fragen über solche Dinge weiter keine Mühe geben, die weder irgend eine Vernunft begreift, noch eine glaubwürdige Auctorität darthut. Man glaube, was geschrieben steht, und werfe darüber nicht weiter Zweifel auf." — Bei der Untersuchung über die Schöpfung der Seele des ersten Menschen de sacram. L. I. P. VI. c. 2. sagt er: „Es wird gar vielerlei gefragt über den Ursprung der Seele, wenn sie geschaffen worden, aus was sie geschaffen worden und wie sie geschaffen worden. Alle die verschiedenen Meinungen hierüber aber hier durchzugehen, halten wir für überflüssig und unnütz (supervacuum et infructuosum existimamus), und lassen es genug sein, das Nöthigste anzugeben. Und da gilt denn nur so viel, daß der katholische Glaube am besten befunden und bestimmt hat, daß die Seele des ersten Menschen nicht aus einer vorliegenden Materie, sondern aus Nichts, und zwar nicht gleich zu Anfang, da die Engel geschaffen wurden, sondern später, nachdem der Körper gebildet war, von dem Schöpfer zugleich geschaffen und mit dem Körper vereinigt worden ist. Ob sie aber außer oder in dem Körper geschaffen worden, ist um so weniger gefährlich, nicht zu wissen, je schwerer es ist, es wirklich zu wissen. Man schätze doch ja nicht den Verstand eines Menschen dann besonders hoch, wenn er bei solchen schwierigen Gegenständen hartnäckig verweilt, sondern vielmehr dann, wenn er das wirklich Wissenswerthe richtig auszuscheiden weiß (neque vero in hoc ingenium ho-

wie sich nach dem schon bezeichneten Grundcharakter seiner Richtung erwarten läßt, seine Mäßigung und Opposition

---

minis approbandum existimetur, si in iis quae difficilia sunt, pertinaciter insistit: sed potius si ea, quae scienda sunt, prudenter discernit). Denn es ist eben so thöricht, vorwitzige Annahmen da zu wagen, wo eigentlich gar kein sicheres Wissen möglich ist, als auf das gar nicht einzugehen, was nothwendig gewußt werden muß.“ — De sacram. L. II. P. VII. c. 3. sagt er bei der bekannten scholastischen Frage: Ob Christus bei Einsetzung des Abendmahls den Jüngern seinen Leib leidentlich oder unleidentlich, sterblich oder unsterblich gegeben: „Ich meine (wie ich auch schon öfter erklärt habe), daß man in solchen Fällen die göttlichen Geheimnisse lieber verehren, als bekritteln müsse (secreta divina magis veneranda quam discutienda). Für den einfachen Glauben reicht es hier aus zu sagen: Christus gab einen solchen Leib, wie er ihn geben wollte, und wußte auch, was er gab: denn er war allmächtig, und die Weisheit selbst.“ Wenigstens, meint Hugo, dürfe man nicht mit Bestimmtheit das eine oder das andere wissen wollen, ob man gleich das eine oder das andere glaube. So neigt er selbst sich zu dem „unleidentlich und unsterblich,“ giebt auch eine Exposition seiner Gründe dafür; will aber, wie er zuletzt sagt, bei einer so verborgenen Sache durchaus Niemandes Urtheile vorgreifen — Eines der trefflichsten Beispiele seiner Mäßigung ist de sacram. L. II. P. XVII. c. 11. bei der Frage: Ob die Seligen wissen, was in diesem Leben vorgehe, namentlich ob die Heiligen die an sie gerichteten Gebete um Fürbitte vernehmen — die in dieser Zeit fast allgemein angenommene Meinung. Hugo sagt: „Es ist schwer, dergleichen Fragen entscheidend zu beantworten, wo für uns durchaus keine sichere und gewisse Erkenntniß möglich ist. Nur das Eine ist gewiß, daß die Seelen der Heiligen, die nun zur Freude ihres Herrn eingegangen sind, und die Geheimnisse Gottes schauen, von dem, was da außen vorgeht, so viel wissen werden, als ihnen zu ihrer Seligkeit und zu unserm Heile nütze ist. — Doch du willst, sie sollen dir Fürsprecher bei Gott sein. — Nun denn: die da nie aufhören zu beten, sie beten auch allezeit für dich, selbst wenn du nicht betest. Und wenn du weiter einwendest: so hören sie mich doch nicht und verstehen mich nicht; ich rede meine Worte in den Wind: — hört dich denn nicht Gott, um dessen Willen du betest? Er sieht deine Demuth, und wird deinem Glauben helfen. Und dann: erkennen doch die Heiligen Alles in ihm, dem einen Lichte. Erkenneten sie aber auch etwas nicht von dem, was außen

gegen die Sophistik von der praktischen Seite her. Er setzt oft das Unpraktische, praktisch Verderbliche der Fragen der scholastischen Neugierde ins Licht. Ebenso zeigt er, daß man die Wahrheit nur finde, wenn man sie aufrichtig und redlich suche, mit frommem Sinne und reinem Herzen, ohne Anmaßung und Eitelkeit; wo dieß nicht der Fall, da gerathe man eben auf allerlei Abwege, auf leere Grübelei und Wortkrämerei. Er wird bei dieser praktischen Polemik oft sehr scharf und schneidend. Auch führte ihn dieselbe in der That bisweilen zu weit, so daß er seinen Gegnern Zweifel, Untersuchungen und Lehrsätze ins Gewissen schob, die gerade

---

geschieht, so hätte es seine Weisheit so geordnet, und es würde ihrer Seligkeit nichts nehmen. Einige Väter haben zwar gesagt, es sei nichts in dem Erschaffenen, was sie nicht sähen, die da den Alles Sehenden schauen. Ich mag darüber nichts entscheiden; das Eine nur sage ich, daß sie so viel sehen werden, als es dem gefällt, in und durch den sie sehen." Cramer, der auch auf diese Stelle aufmerksam macht, sagt (S. 843): „Ich kenne in diesen Zeiten kein gleiches Beispiel eines in seinen Behauptungen so bescheidnen und behutsamen Theologen, und Hugo war auch ein Mönch." — So schöne Erfolge nun aber hier diese Mäßigung hatte, so kam sie doch auch bisweilen am unrechten Orte: so z. B. de sacram. L. II. P. XVI. c. 8. bei den von Einigen gegen die kirchliche Lehre: „daß die körperlosen Seelen in jenem Leben auch körperliche Strafen leiden müssen," aufgeworfenen Zweifeln, mit der Behauptung, daß hier bloß innere Strafen, Gewissensbisse ꝛc. denkbar seien. Hugo sagt, diese Zweifel werden durch die bestimmteste Auctorität der Schrift und der katholischen Wahrheit niedergeschlagen. Allerdings begreife man die Möglichkeit nicht; man müsse aber auch nicht immer nach dieser fragen, nicht Alles, was zu glauben geboten werde, mit der Vernunft zu durchspüren wagen. „Die heilige Schrift, die Lehrerin des Glaubens, sagt es uns. Was wollen wir mehr? Nehmen wir's an, und widersprechen nicht." — Dieß ist die schwache Seite dieser Methode, daß sie die Mäßigung nicht mit Maaß übte. Man fühlt hier recht deutlich den Mangel an ganz vollendeten, durchgreifenden Erkenntnißprincipien. Dann hatte ja die Scholastik wieder ihr volles Recht, und that einen großen Dienst, wenn sie solche Dinge bekrittelte: so wurden sie allmälig wankend.

aus einem edler freien, nur den Fesseln der Hierarchie sich zu entwinden strebenden Geiste hervorgegangen waren: — ein Anklang von der Ketzermacherei der starren Orthodoxie. Allein die Grenzlinien konnten ja in dieser Zeit noch nicht vollkommen scharf gezogen sein; Hugo schweift übrigens auch nur selten in dieses Gebiet; meist ist doch seine Polemik nur scharf am rechten Orte, und es fehlt ihr die leidenschaftliche Bitterkeit, die sich bei der Beschränktheit und Unwissenheit, dem geistlichen Stolze und der kirchlichen Herrschsucht findet [34]).

---

34) De sacram. L. II. P. XVI. c. 2. „Es kann Vieles gefragt werden; wenn nur auch Alles gefragt werden müßte, was gefragt werden kann. So fragen die Menschen über den Ausgang der Seelen aus den Körpern, wie sie ausgehen, wohin sie gehen, und wenn sie angekommen sind, wohin dann weiter, was sie dort finden ꝛc. Aber das Alles ist mehr zu fürchten, als zu untersuchen (magis timenda quam quaerenda). Darum ist es eben verborgen, damit es nicht untersucht und begriffen, sondern gefürchtet werde. Denn wer kann dann ohne Sorgen sein, wenn er ungewiß ist, wohin er gehen werde? Nur das Eine darf nicht ungewiß sein, daß auf ein gut angewandtes Leben ein schlimmer Tod nicht folgen könne. Wer also gut sterben will, der lebe gut, weil, was nach dem Tode kommt, ganz dem gemäß eingerichtet sein wird, was im Leben vorhergegangen ist.“ Er führt darauf einige scholastisch-feine Antworten auf jene Fragen an, setzt aber am Ende hinzu: Wir dürfen in solchen verborgenen Dingen nicht zu neugierig sein (nos in occultis nimis curiosos esse non oportet). Wohin der Weg unsres Geistes gehe, das weiß Gott, der ihn gemacht hat. Wir wissen nicht, woher er gekommen ist und wohin er geht. Wer mag sagen, wie Gott dem ersten Menschen die Seele eingehaucht habe? Eben so wenig läßt sich sagen, wie sie im Tode ausgehaucht werde. Das Eine wissen wir, daß der Rückgang der Seele der Tod des Leibes ist. Und das ist uns genug zu wissen, daß die Seele zurückgehe; wie sie zurückgehe, ist überflüssig zu ergrübeln.“ — De sacram. L. II. P. XIV. c. 9. bei der Frage: ob die Sünden, die schon einmal vergeben worden, von neuem angerechnet werden, wenn der Mensch wieder aus dem Gnadenstande herausgefallen ist. Nachdem er hier vorher über das immerwährende und leider nur zu oft unnütze Fragen und Grü-

Schon diese Mäßigung mußte ihn auch vor einem Fehler der Scholastik bewahren, der nächst der Grübelei, und

---

deln der Menschen geklagt, und den Rath Christi eingeschärft hat: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes rc., fährt er in Bezug auf jene betreffende Frage fort: „So fragen die Menschen. Sie wollen's gern wissen, und doch wollen sie's nicht gern verhüten. Warum aber das? Weil die Neugierde sie treibt, nicht aber die Tugend sie anzieht. Sie fragen danach, ob ihnen nicht vielleicht gesagt werde, es sei nicht so [nämlich jene Sünden werden nicht wieder angerechnet]. Sie sind gespannt darauf, ob ihnen nicht vielleicht eine ihrer Schlaffheit und Trägheit erwünschte Antwort werde, ob vielleicht einer komme, der da sage, was sie gern hören wollen. Sie fragen, gleich als fragten sie nach der Wahrheit, aber sie lieben die Wahrheit nicht, weil sie die Tugend nicht lieben; sondern sie wollen das als Wahrheit hören, was ihren Lüsten schmeichelt. Und wenn etwa ein Zeuge der Wahrheit kommt, der ihnen die Wahrheit sagt, die gegen ihren Wunsch ist, so werden sie nicht etwa aufgeregt und angefeuert, sondern bestürzt und matt in ihrer Seele, weil sie nicht gehört haben, was sie hören wollten. Darum antwortet die Wahrheit ihnen nach ihrer Bosheit, damit sie noch tiefer in den Irrthum hinein, oder gegen ihren Wunsch, damit sie in Verzweiflung gerathen [nach Hugo's Meinung drückt sich nämlich die Schrift zweideutig über den fraglichen Punkt aus]." Darauf wiederholt er, daß es bei solchen Dingen, die man ohne Gefahr für das Heil auch nicht wissen könne, bisweilen besser sei zu fürchten, als etwas zu bestimmen. Nur für den Fall, daß ein aufrichtiges, aber ängstliches Gewissen durch diese Frage beunruhigt werde, setzt er eine Auflösung hinzu, so weit dieß nämlich mit der ehrfurchtsvollen Scheu vor den heiligen Geheimnissen bestehen könne (salva reverentia secretorum), und entscheidet sich zuletzt dafür, daß die genannten Sünden wiederkehren. — De sapientia Christi, prolog. fol. 35. cap. 4. „Man muß sich, glaube ich, sehr hüten, daß man vornehmlich bei Dingen, wo es gefährlich ist zu irren, weder seine eigne Meinung mit allzugroßer Zuversicht geltend mache, noch über fremde Meinungen vorschnell aburtheile. Denn ich weiß es, was für Träume das menschliche Herz gebiert (wie der heilige Augustinus sagt), und wie es sich meist in demselben Maaße über das, was außer ihm liegt, täuschet, als es sich in der Erkenntniß seiner selbst betrügt. Denn was meint ihr wohl, woher es komme, daß die Menschen über das Wahre immer so sehr verschiedener Meinung

zum Theil durch sie bedingt, am schneidendsten hervortrat. Es ist die bekannte brennende Dürre und Trockenheit der scholastischen Speculation. Durch ein beinahe ausschließliches Festhalten des Interesse des speculirenden Verstandes

---

sind? Ist nicht die Wahrheit nur eine? Was giebts nicht, der Theologie ganz zu geschweigen, in der Dialektik allein für verschiedene, ja oft ganz und gar entgegengesetzte und meist verkehrte Meinungen? Kennen denn etwa Alle die eine reine Wahrheit, und finnen nur aus Liebe zum Irrthum Verschiedenes aus? Das glaube ich nicht. Sondern jeder bringt in eitler Meinung von sich seine Träume vor, und verführt damit natürlich auch so manche andere Schwache. Wie Hiob seinen anmaßenden und eingebildeten Freunden sagt: Ein jeder meint, die Weisheit sei mit ihm zuerst geboren worden, und werde mit ihm wieder zu Grabe gehen. Darum mag es uns denn wohl bei unseren Behauptungen furchtsam machen, daß in der Bestimmung der einen Wahrheit so viele verschiedene Meinungen sind." — Gegen die scholastische Wortkrämerei de sacram. L. II. P. I. c. 11., bei der Untersuchung über die Naturen und die Person Christi: „Da fragen nun die Menschen täglich, wie man sich ausdrücken müsse, selten, was man glauben müsse. Man fragt, ob der Ausdruck gut sei, ob er anzunehmen, ob er zu billigen sei. Diese Wortpräger und Wortmünzer machen eine große Menge Worte, und sind in einer unendlichen Verwirrung (in moneta verborum positi sunt, et concurrit magna multitudo sermonum et infinita perplexio), weil sie das Urtheil des Geistes aus dem Buchstaben ziehen wollen, nicht das Urtheil des Buchstabens aus dem Geiste. Sie wissen nicht, daß der Geist den Buchstaben richten muß, nicht der Buchstabe den Geist, wie geschrieben stehet: Der Geistliche richtet Alles, und wird von Niemand gerichtet. Sie plagen sich mit der Bestimmung des Wortes, weil sie den Geist der Einsicht nicht haben. Urtheil wollen sie haben, den Geist wollen sie nicht haben, ohne den es kein rechtes Urtheil giebt. Darum bringen sie bald das eine, bald das andere Wort über das Eine, was zu verstehen ist. Sie fragen, was eine Person sei, und bringen dann eine Definition der Person u. s. w." Es ist gewiß, daß Hugo auf diese Weise das ganze Wesen der scholastischen Sophistik bei einer Hauptwurzel angriff. Wie er jedoch darin auch bisweilen zu weit ging, wird namentlich unten beim System der Abschnitt von der Buße und Absolution zeigen.

und der streng dialektischen Form, war dieselbe meist so ganz unpraktisch, so ganz entblößt von aller Bedeutung für's Gefühl, für's tiefere, feinere Geistesleben, wie für das Leben und seine Fülle überhaupt, daß sie nach dieser Seite hin nicht nur nichts nützen konnte, sondern sogar schädlich wirken mußte. Bei Hugo dagegen finden wir das Gemüth- und Lebensvolle meist in inniger Verbindung mit der Schärfe der Speculation — und dieß war seine versuchte tiefere und richtigere Auffassung und Durchführung des Princips, daß der Glaube der Einsicht zum Grund und Halt dienen müsse. Wir haben schon früher gezeigt, wie diese Eigenthümlichkeit in seiner geistigen Grundrichtung wurzelte, und wie sie besonders durch seinen Mysticismus genährt und unterhalten wurde. Die ganze freiere, vollere, lebendigere Bewegung seiner Speculation, die schöne Innigkeit, die überall unter den scholastischen Formen fortgehalten ist, wird aber erst unten durch ganze Massen seiner Scholastik vollkommen anschaulich werden. Hier können wir nur einzelne abgerissene Züge geben. Der wesentlichste ist jene innere eigenthümliche Kraft der Gedanken, da sie ebenso den Verstand durch Schärfe, wie das Herz durch Empfindung, Fülle und Tiefe fesseln — ein gewisser Gefühlston, der durch die Schärfe der Reflexion hindurchklingt [wie wir's in höherer Vollendung, z. B. bei Plato — Herder, finden], ohne daß doch gerade viel Bilder und Blumen aufgewendet würden [35]). Außerdem

35) Cramer sagt in seinem Auszuge aus Hugo's de sacramentis, 6te Fortsetzung von Bossuet S. 845. „Er bedient sich eines leichten, eigentlichen und bestimmten Ausdruckes, und daher bemerkt man darinnen weder eine ermüdende Weitschweifigkeit, noch eine Dunkelheit, die zurückschreckt, noch einen schweren Vortrag, der verdrießlich macht, Anstrengung fordert und dennoch die Mühe derselben nicht belohnt; stets ein Philosoph, der richtig zu erklären und bündig zu schließen sucht, ohne mit Spitzfindigkeiten und dialektischen Kunstworten prangen zu wollen. Man befindet sich bei ihm in keiner mit Schmuck und Pracht überladnen, das Auge blenden-

besonderes Hervorheben dessen in der Speculation, was auf's Contemplative und Praktische führen kann, Wendungen ganzer speculativer Partien nach dieser Seite hin durch tropologische Erklärung (in sofern sie nämlich als Schriftlehre betrachtet werden), durch eingestreute Züge und Bilder aus dem inneren Leben; wiewohl solche Wendungen bisweilen etwas gezwungen sind, und, wenn sie besonders in Paränese übergehen, der reinwissenschaftlichen Form Eintrag thun. Endlich, Behandlung der moralischen Partien des Systems mit besonderer Liebe, kurze Abfertigung der scholastischen Definitionen und Distinctionen, und dann freierer Erguß des Geistes.

Wie nun Hugo so die Methode des credo ut intelligam tiefer faßte, so nahm er auch auf der anderen Seite von der freieren Partei, an deren Spitze Abälard stand, eine gewisse freie Selbstständigkeit des Gedankens, eine Art Kritik des Gegebenen an. Denn auch der Verstand war bei ihm zu höherer Freiheit gediehen, und konnte sich nicht — wie itzt schon im eigentlichen Geiste dieser Zeit, der formalen Wiederbildung (siehe oben S. 2.), von den meisten übrigen Scholastikern, noch mehr aber, nachdem Abälard's eigenthümliche Versuche die Hierarchie zu strengeren Gegenmaßregeln bestimmt hatten, z. B. von Peter Lombard und Peter von Poitiers geschah — mit einer bloßen, aller Eigenthümlichkeit sich begebenden dialektischen Entwickelung der Kirchenlehre begnügen. Jene Kritik trat nun zwar bei Hugo erst hinterher ein, nachdem er die Kirchenlehre schon vollständig im Glauben aufgenommen hatte; sie war eine Untreue, eine Inconsequenz rücksichtlich des kirchlich-positiven Elementes seines Princips, und wurde daher auch von ihm mehr unbewußt als bewußt geübt. Sie zeigt sich eben darum nur bei einzelnen Lehren — taucht gleichsam nur bisweilen auf; war mithin ohne feste Normen mehr nur eklek-

den und täuschenden Gegend; aber auch in keiner dürren Wüste, sondern auf einem angenehmen und fruchtbaren Felde."

tisch-umhertastend und fragmentarisch. Aber das Ganze war doch ein eigenthümlicher Versuch, den Glauben mit der Kritik zu verbinden, der das Bessere anbahnen konnte, und der gewiß auch das Seine dazu beigetragen hat, manchen Funken freieren Geistes im Fortgange der Bildung zu wecken. Zu der Freiheit des Gedankens, die Abälard erreichte, erhob sich Hugo freilich nicht. Da er aber überhaupt eignes, ursprüngliches Leben hatte, so konnte er nie rein dienstbar werden. Das Ueberlieferte mußte unter seiner Behandlung eine andere, eigenthümliche Gestalt und Farbe erhalten. Schon die bloß kirchlichen Dialektiker hatten doch manche reinere, von der immer sinnlicher und äußerlicher gewordenen Kirchentradition abweichende Lehrprincipien, die sie der letzteren durch künstliche Dialektik, aber natürlich nicht ohne eine Menge Widersprüche, anzupassen suchten. Bei Hugo war nun jenes in Folge seiner ganzen tieferen Geistesrichtung noch bei weitem mehr der Fall, wenn auch diese Vereinigungsversuche bei ihm seltener sind, indem er seine Meinung mehr geradezu ausspricht. Er blickt nicht immer nur ängstlich nach den Auctoritäten zurück, fragt nicht immer nur, was dieser oder jener Vater meine, wie Lombard; sondern er geht selbstständig, klar und sicher fort, und was er findet, erscheint als sein eigner, wohlerworbener Gedanke. Sein Verhältniß zu einzelnen Kirchenvätern, wie zu Augustin, und Späteren, wie zu Anselm, war eben so ein freies, und wird, wie überhaupt auch diese Seite seiner Speculation, am besten unten bei der Darstellung seines ganzen Lehrsystems klar werden. Wie sich seine Eigenthümlichkeit zu seinem näheren Anschließen an die Schrift verhält, haben wir schon gesehen. Hier gilt nur noch, daß er sein größeres theologisch-speculatives Werk, de sacramentis, alsdrücklich als Entwickelung der Lehre der Schrift ankündigt und auch in einer Einleitung von dieser und ihrer Auslegung handelt, was bei den übrigen Scholastikern gar nicht gewöhnlich war. Denselben Standpunkt giebt er auch im Prolog zu seiner summa sententiarum an

[s. oben]; und Ausführung und Inhalt beider Werke entsprechen dieser Ankündigung wenigstens in sofern, als er sich darin vorzugsweise, oder auch oft ganz allein auf die Schrift beruft. — Hugo ist nach Anselm und Abälard wieder die erste eigenthümliche Lehrentwickelung, ein wesentliches Glied in der Kette der scholastischen Lehrausbildung. Aber wie wir schon bemerkten, nicht daß er viele rein neue Lehren aufgebracht hätte; sondern vornehmlich nur der Geist, die Manier, womit er den vorliegenden Stoff behandelt, sind neu und umgestaltend. Die Materialien zu seinem Lehrbau entlehnt er größtentheils von den Früheren; aber er baut selbst, nach eigner Idee, mit eignem Geschmacke. Ebenso auch noch die Einschränkung, daß diese ganze angegebene selbstständige Methode weniger noch von Hugo's summa sententiarum, als von seinem größeren Werke, de sacramentis, gilt, und auch hier nur für diejenigen Partien der Kirchenlehre, die wirklich eine freiere Behandlung zulassen [36]). — Lombard hängt sehr von Hugo ab. Ein

36) Die Summe sollte nämlich, wie es schon der Name giebt, doch mehr nur Sammlung sein. Er stellt hier beim Einzelnen immer zuerst die in der Kirche geltende Lehre auf, belegt diese mit Stellen aus der Schrift und den Kirchenvätern, bringt dann einige weiter eingehende Fragen, Einwürfe und Ansichten der Zeitgenossen bei, und entscheidet zuletzt theils nach Auctoritäten, vornehmlich nach Augustinus, theils nach der Vernunft. Vgl. summa sent. prolog. Diese Ordnung des Vortrags ist in sofern besonders merkwürdig, als sie auch später in den scholastischen Lehrbüchern des Lombard und aller seiner Commentatoren beibehalten worden ist. Freilich wurden nach und nach immer mehr Fragen aufgeworfen und Auctoritäten beigebracht, je mehr zunächst die Alexandrinische, und später seit dem 13ten Jahrhundert die Aristotelische Philosophie ausgebildet und herrschend wurde, je weniger die bisherigen Auctoritäten genügten, und der dialektische Grübelgeist der Zeit in diesen Dingen ein Ende finden konnte. Hugo's bescheidene Mäßigung ahmte man leider nicht nach. Hugo hatte also bei der äußeren Form, die er sich in der Summe vorgeschrieben, weniger Gelegenheit zu eigenthümlicher Lehrbehandlung. Es ist hier auch Alles noch kurz und gedrungen gehalten. Desto eigenthümlicher und ausführ-

ähnliches Abhängigkeitsverhältniß läßt sich auch zum Theil bei den Späteren, z. B. bei Thomas (der den Hugo als seinen Lehrer schätzte, s. oben S. 78.), nachweisen.

Endlich ist Hugo auch bedeutend für die Bildung des vollständigeren scholastisch-theologischen Lehrsystems. Er ist einer der ersten und besseren Systematiker, und zwar scheint er gerade derjenige zu sein, auf dem die meisten Späteren in der Anordnung ihrer Systeme ruhen. Wir treffen nämlich mit unsrer Darstellung gerade auf den wichtigen Punkt, wo sich die Kirchenlehre in ihrem ganzen Umfange eben zum System zu gestalten begann. Wir müssen hier etwas wei-

licher ist er in de sacramentis, weil er hier recht eigentlich seine theologische Lehre geben wollte. Im 1sten Buche, wo er die meisten Hauptpunkte der christlich-kirchlichen Lehre abhandelt, verfährt er fast durchgängig in der angegebenen selbstständigen Weise. Im 2ten Buche, wo, nach seiner eignen Angabe im Prolog, dem größten Theile nach weniger wichtige, nur äußerlich kirchlich bestimmbare Gegenstände zur Sprache kommen, also meist Dinge von rein positiver Abmachung, geht er allerdings bei diesen so zu Werke, daß er nur die Auctoritäten der Kirchenväter und die Meinungen der Späteren und Zeitgenossen, oft für widersprechende Sätze anführt, ohne mit seiner eignen Ansicht dazwischen zu treten. Sind aber die Lehren von größerer Bedeutung; wie z. B. die von der Incarnation, vom Abendmahl, von den Tugenden und Lastern und von der Liebe zu Gott, so tritt er wieder ganz in seiner eigenthümlichen Gestalt auf. — So bezeichnet auch Cramer die stehende Art seiner Behandlung, 6te Fortsetzung von Bossuet S. 839. „Er beruft sich auf keine Väter: er sucht vielmehr seine Gedanken immer aus der Offenbarung und ihren Worten zu entwickeln, oder zu beweisen; er denkt an keinen Augustin, an keinen Ambrosius oder Gregorius; er mag mit ihnen einig sein oder nicht, so giebt er doch seinen Gedanken durchgängig das Gepräge, das eigne Vorstellungen zu haben pflegen, ein Charakter, der ihn von allen seinen Zeitgenossen unterscheidet, und von einem du Pin und Ceillier nicht hätte unbemerkt bleiben sollen. Er achtet es auch nicht, ob seine Meinung die gemeine, die mehr oder weniger angenommene oder bewunderte Meinung ist; er trägt sie stets als eine Meinung vor, die er selbst hat und aus gutem Grunde haben zu müssen glaubt."

ter zurückgehen. Früher hatte man noch wenig an die systematische Verknüpfung gedacht. Man war noch zu sehr beschäftigt mit der Ausbildung, Bestimmung und Begründung der einzelnen Lehren. Auch konnte die entschiedene Positivität, die allmählig äußerliche Entstehung derselben, und ihre stete Abhängigkeit von der hierarchischen Gewalt, nicht sobald auf die Idee eines Systems führen. So finden wir bei den Kirchenvätern nur einzelne Züge, flüchtige Risse und Entwürfe von System, z. B. bei Augustinus im enchiridion, und in de doctrina christiana im ersten Buche. Des Isidorus von Sevilla sententiarum LL. III. und des Johannes Damascenus orthodoxer Glaube sind bei weitem mehr Aggregat als System. Auch Anselm dialektisirte noch vornehmlich nur über einzelne Hauptpunkte. Da nun aber allmählig das Einzelne zur völligen Ausbildung gediehen war, da somit ein ungeheures Material fertig aufgehäuft vorlag, da die Kirche ohnehin materiale Weiterbildung und Umgestaltung der Lehre immer strenger verpönte; so mußte sich der einmal angeregte Geist, namentlich die immer höher wachsende verständige Bildung, auch immer mehr auf die Form werfen, und das Bedürfniß einer genaueren, festeren Verbindung des Einzelnen stärker fühlen und zu befriedigen suchen: besonders auch, da das Bewußtsein und die Nachweisung eines inneren Zusammenhanges der gesammten Kirchenlehre, der Ueberzeugung mehr Halt und Kraft gegen Gleichgültigkeit der Gläubigen, und gegen Einwürfe der Ketzer und Ungläubigen geben konnte. Etwas that zugleich der Vorgang des Burchard von Worms und Ivo von Chartres u. A. in Sammlung und Ordnung der Kirchengesetze. So faßten die Mönche im Kloster des heil. Trudo schon gegen das Ende des 11ten Jahrhunderts den Gedanken einer sogenannten theologischen Summe, den der Abt Rudolf ausführte. Und bald fingen auch auf der neugebildeten Pariser Universität die theologischen Lehrer an, solche Summen, d. i. systematische Inbegriffe der Kirchenlehre, für ihre Schüler zu schreiben. Wilhelm von Champeaux verfaßte

eine, die aber noch ungedruckt ist. Abälard schrieb seine introductio in theologiam christianam und seine theologia christiana. Nun meinen wir, daß zunächst Hugo mit seiner Summe folge, nämlich noch vor Robert Pulleyn und Peter Lombard. Wenn man diese Summe unter dem Namen tractatus theologicus dem Hildebert von Mans zuschrieb, so glaubte man in ihr das erste vollständige dogmatische System der abendländischen Kirche zu finden, und behauptete, daß Lombard, und durch diesen alle Späteren, den Grundzügen nach auf ihr ruhen [37]). Wäre nun bei unsrer Annahme, daß Hugo der Verfasser [siehe den kritischen Anhang], nachzuweisen, daß das Werk eben noch vor Pulleyn's und Lombard's Lehrbüchern verfaßt worden, so gälte immer noch von ihm, auch als einem Hugonischen, wenn auch nicht der erste, doch der zweite Punkt, daß es nämlich als Muster gedient. Und dieß halten wir nun für sehr wahrscheinlich. Wir conjiciren in Ermangelung fester historischer Data folgendergestalt. Hugo starb, 44 Jahr alt, im Jahr 1141. Sein großes Werk de sacramentis ist eins seiner spätesten. Er beruft sich darin auf eine bedeutende Menge früherer Schriften, die auch, laut dem Prolog, größtentheils selbst dem Werke einverleibt sind. Doch aber ist es noch nicht das letzte. Später noch ist der Commentar über die Paulinischen Briefe; denn er citirt darin de sacram. Und da dieser sehr lang und scholastisch mühsam ist, so kann de sacram. nicht eben kurz vor seinem Tode geschrieben sein. Die Summe nun ist nach allen Angaben vor de sacram. verfaßt. Aber sie muß auch um eine lange Zeit früher fallen; denn in de sacram. liegt eine bei wei-

37) Beaugendre, der zuerst das Werk als ein Hildebertisches herausgab, in den Opp. Hildeberti Paris. 1708. sagt p. 1005. „Nec temere possemus conjicere Theologiae Scholasticae illius aevi auctores non modicum ab hoc Tractatu subsidium, sive illorum doctrinae substantia spectetur, sive etiam ordo attendatur, desumere potuisse, vel ipsum etiam Theologiae Scholasticae quasi primipilum, Petrum dico Lombardum."

tem ausgebildetere, ausgeführtere Behandlung der Lehre vor. Und sollte Hugo zwei umfassende Lehrbücher, Werke, die nur große Epochen des theologischen Bildungsganges bezeichnen können, kurz hinter einander geschrieben haben? — Die Summe muß also nach wahrscheinlichster Rückrechnung um das Jahr 1130 verfaßt sein, wenigstens nicht viel später; und hierher setzen auch die meisten Angaben Hugo's Blüthe. Um diese Zeit aber scheint sich Pulleyn erst in Paris gebildet zu haben. Wenigstens beginnt seine Celebrität erst mit d. J. 1133, wo er von Paris in sein Vaterland England zurückgekehrt, die Universität Oxford wieder herstellte; und seine volleste Blüthe wird allgemein erst um 1140—44 gesetzt, um welche Zeit auch der bekannte rühmende Schutzbrief Bernhard's für ihn fällt (ep. 205., an den Bischof von Roff in England, Pulleyn's Diöcesan, der diesem, wenn er nicht zurückkäme, die Einkünfte seines Archidiaconats verkümmern wollte); 1144 ward er Kardinal und Kanzler der Röm. Kirche (Oudin hat unrichtig 1184; vgl. Cave und Du Pin); daher auch höchst wahrscheinlich gegen diese Zeit hin die Entstehung seiner sententiarum libri VIII. fällt. Ob er schon 1150 gestorben, ist nach Cave ungewiß [38]). Aehnlich ist's mit Lombard. Dieser bildete sich sogar in St. Victor, wahrscheinlich unter Hugo selbst (daher auch vielleicht die zum Theil noch von ihm beobachtete scholastische Mäßigung und das vermittelnde Element seiner Sentenzen). Bernhard sandte ihn dem Victoriner Abte Gilduin zur Pflege auf einige Zeit; er blieb aber auf lange von den Studien in St. Victor gefesselt [39]). Die Angaben seiner Blüthe und der Entstehungszeit seiner Sen-

38) Cave Hist. lit. scriptt. eccles. p. 669. „Claruit praecipue circa a. MCXLIV. huic enim tempori ipsum constanter adscribunt scriptores nostrates tam editi quam manuscripti.“ Du Pin Nouv. Bibl. des aut. eccles. T. IX. p. 213. Oudin Comment. de scriptt. eccles. T. II. p. 1118.

39) Hist. lit. de la Fr. T. XII. p. 586.

tenzen fallen ebenfalls alle auf oder um 1140.[40]) † 1164. Auch findet sich in beider Männer Werken schon eine weitere und breitere Ausbildung des Systems, die einen Vorgänger verräth, so wie hinwiederum in Hugo's Summe einige Punkte noch fehlen oder wenigstens nicht ausführlich behandelt sind. Allerdings hatte sich in dieser Zeit schon ein gewisser allgemeiner Typus der Materie und der systematischen Ordnung gebildet: jedoch ist auch der Fortgang in den einzelnen Bildungen zu erkennen. So wäre also wenigstens Hugo's Summe das Original für die Lehrbücher Pulleyn's, Lombard's und der Späteren, die mit ihr in der Eintheilung fast ganz übereinstimmen. Uebrigens existirt auch von Hugo noch ein dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae, der einen der Summe entsprechenden Entwurf des Systems enthält, und, wie es scheint, noch früher verfaßt ist, der erste Versuch, dem dann die beiden größeren Ausführungen folgten, welcher Reihefolge auch die Stellung in den Ausgaben günstig ist[41]). Die Eintheilung der Summe in der Note. Die systematische Folge von de sacramentis, die sich von der der Summe durch größere Genauigkeit und Bestimmtheit, besonders durch näheres Anschließen an die biblisch-historische Folge der Lehren, unterscheidet, wird un-

---

40) Mosheim in den Institt. Hist. eccles. p. 413. hat nach Erpoldi Lindenbrogii scriptt. rer. septentr. für die Sentenzen sogar das Jahr 1162.

41) So sagt auch Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. p. 64. „Librum edidit (Hugo), quem summam sententiarum appellavit. Hinc Summae et Summarum Theologicarum libri dici et appellari coepti, eique Summistae Theologi suam originem et appellationem debent.“ Hist. lit. de la Fr. T. XII. p. 64. „Ce corps de Théologie qu'il a le premier entrepris.“ Moshemii Institt. hist. eccles. p. 413. „Hac aetate Hugo de S. Vict. primus hoc modo (sententiariorum) religionis praecepta, convenienti ratione digesta, exposuisse fertur, quem alii plures consequuti sunt.“ Dieß beruht jedenfalls auf älteren Angaben in den Quellen, oder wenigstens auf einer gewissen Tradition.

ten klar werden, da wir sie bei der Darstellung des Inhaltes von Hugo's speculativer Theologie beibehalten werden. Hugo's Ordnung hat für einen der ersten Versuche viel Gelungenes und Ansprechendes. Ein wirkliches System der aus einem allmählig entstandenen Aggregate der verschiedenartigsten Stoffe bestehenden Kirchenlehre, war überhaupt nicht möglich. Hugo hat aber doch mit einer großen Gewandtheit und Umsicht, namentlich in de sacramentis, durch die Stellung des Einzelnen, insbesondere durch Anknüpfung aller einzelnen Lehren an gewisse große Hauptpunkte, leitende Ideen, die er immer festhält, einen gewissen durchgehenden Zusammenhang aufzuweisen gesucht [42]). — —

42) In der Summe handelt Hugo im 1sten Tractat zuerst einleitungsweise von den drei theologischen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, welche die gesammte Theologie in sich begreifen; ferner (im Einzelnen) vom Glauben an das Dasein Gottes (Beweise), von den göttlichen Eigenschaften, der Einheit, Einfachheit (Allgegenwart), woran sogleich die Lehre von der Dreieinigkeit geknüpft wird, der Allwissenheit, Vorhersehung und Prädestination, dem Willen und der Allmacht; darauf von der Menschwerdung und der Person Christi. Im 2ten Tractat, von der Schöpfung, vornehmlich der Engel, vom ersten Zustande der Engel, vom Falle der bösen, und den Ordnungen, Classen und Sendung der guten. Im 3ten Tractat, von den sechs Tagewerken der Schöpfung, von der Schöpfung des Menschen und seinem Zustande vor dem Falle, vom Falle, von der Gnade und freiem Willen, von der Erbsünde, von der Sünde überhaupt, von den sieben Capitallastern, denen sieben Tugenden und Gaben des heiligen Geistes entgegenstehen. Im 4ten Tractat, von den Sacramenten überhaupt, von den Sacramenten des A. T., insbesondere vom Gesetze, wobei der Decalog durchgegangen wird, zuletzt von der Nächsten- und Gottesliebe (also im 3ten und 4ten Tractat zugleich die ganze Moral). Darauf die Sacramente des N. T.: im 5ten Tractat die Taufe; im 6ten Confirmation, Abendmahl (wobei zugleich Buße, Sündenvergebung und Schlüsselgewalt), letzte Oelung; im 7ten die Ehe, wobei viel Kirchenrechtliches. — Lombard hat in seinen 4 Büchern im Wesentlichen ganz dieselbe Anordnung: nur einige Veränderungen und Zusätze sind zu bemerken. Zuerst hat er eine andere Grundlegung nach Augustin,

Dieß Hugo's theologisch-speculative Methode. — Aber auch die Speculation befriedigte ihn im Ganzen nicht. Die Scholastik als solche, wie er sie doch meist festhielt, selbst in der verbesserten Gestalt, in die er sie ausprägte, konnte ihn nicht befriedigen. Er ging daher noch einen Schritt weiter, aber leider — zum Mysticismus, den wir im Folgenden beschreiben.

---

die Eintheilung nämlich aller Wissensobjecte in Sachen und Zeichen; die Sachen zerfallen wiederum in die, welche man genießen, und die, welche man nur gebrauchen muß, Gott und die Creaturen, also Theologie und Kosmologie; die Zeichen sind die Sacramente. Glaube, Hoffnung und Liebe, mit denen Hugo anfängt, stellt Lombard erst nach der Menschwerdung, als Bedingungen der Erlösung. Ferner, die Menschwerdung stellt er, nicht wie Hugo sogleich nach der Theologie, sondern historischer, erst nach der Anthropologie. Endlich behandelt er die Lehre von der Erlösung durch Christum, und, am Ende des Werks, die von den letzten Dingen ausführlicher, auf die Hugo noch nicht besonders eingeht. — Von Hugo's de sacramentis sagt Cramer a. a. O. S. 845. „Wenn irgend ein Werk, das alle damalige theologische Lehrsätze zusammenzufassen sucht, des Namens eines Systems würdig war; so war: so verdiente ihn das seinige. Alles, was er vorträgt, folgt in einer gewissen und bestimmten Ordnung auf einander. Die Bahn, die er sich vorgezeichnet hat, verläßt er nie, und schweift nicht auf Nebenwege aus. Er bleibet den meisten Hauptbegriffen und Grundsätzen getreu, die er einmal angenommen hat; an diesen Faden knüpft er alles Uebrige auf eine so natürliche und so wenig künstliche Art an, als man in diesen Zeiten kaum von einem selbstdenkenden Geiste zu erwarten berechtigt ist." Dieß ist jedoch etwas zu viel gesagt: wir werden auf so manche Lücken und Unebenheiten treffen.

V.

Hugo's mystische Methode.

Diese Seite ist ohnstreitig die wichtigste und interessanteste an Hugo: wir werden sie daher auch am ausführlichsten und mit dem umständlichsten Apparate behandeln. Wir unterbrechen sogar hier in etwas den Fortgang unsrer historischen Exposition, und schalten einige Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt ein, um dadurch, so wie durch eine nächstdem zu gebende Schilderung der allgemeinen mystischen Elemente dieser mittelalterlichen Zeit, den umfassenden Grund zu gewinnen, in den wir dann die einzelne Erscheinung des mystischen Hugo in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit hineinzeichnen werden.

A. Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt.

Diese wollen hier durchaus eben nur ein einleitender Versuch sein, verzichten auf durchgreifende Vollständigkeit, und werden auch zum großen Theil erst durch die folgende Geschichte ihren ganzen Inhalt finden.

Man hat den Begriff des Mysticismus oft zu sehr verallgemeinert, namentlich in einer gewissen Unklarheit der Polemik unsrer Tage über eine Masse von Erscheinungen ausgedehnt, die meist schon als in sich eigenthümlich, auch eigenthümliche und anerkannte Bezeichnung und Begriffsbestimmung hatten, wodurch dann die Rede über Mysticismus sehr verwirrt worden ist, indem man unter dem kraft der Geschichte so starken und gewichtigen Worte des Mysticismus

ebenso alltäglich Gemeines und Armseliges wie Großes und Außerordentliches, unschuldigere Verirrung wie gefährlichen und verderblichen Wahn gleichmäßig verband. Der Mysticismus muß, meinen wir, in engere Grenzen zusammengezogen, bestimmter in einem wesentlich abgesonderten Punkte gefaßt werden; dann erst erhält er eine scharfe, feste Bedeutung: und dieß geschieht, wenn man ihn ganz auf das Gebiet des inneren geistigen Lebens einschränkt, und bezeichnet als: ein Herabziehen der Idee (des Ewigen, Göttlichen) in die innere Natur und Erfahrung. Damit wird wenigstens ein eigenthümlich unterscheidendes Wesen des Mysticismus getroffen, in welchem dann auch zuletzt wohl die Meisten übereinstimmen [1]).

Um den eigenthümlichen Irrthum des Mysticismus vollkommen anschaulich zu machen, dient nach unsrer Meinung nichts mehr, als die ganze Schärfe des Gegensatzes von Natur und Idee. Diese machen wir nun hier besonders nach zwei Seiten hin geltend. Erstlich. In der Natur, in der endlichen Welt in Raum und Zeit, im Daseyn der Dinge unter Naturgesetzen, herrscht eine durchgängige Bedingtheit. Jedes Bedingte setzt eine höhere Bedingung voraus, es giebt nur Reihen des Bedingten, ohne daß je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe gefaßt werden könnte. Es ist ein stetiger, nothwendiger Abfluß der Begebenheiten in der Natur, so daß jede Begebenheit aus einer vorhergehenden Naturbegebenheit beginnen, jeder Zustand und jede Veränderung aus einem

1) Unsere Ansicht trifft in der Hauptsache am nächsten zusammen mit der von Heinrich Schmid, Mysticismus des Mittelalters, S. 1 ff. Schmid sagt: „Mysticismus ist die durch vorherrschendes Gefühl in der Religion erzeugte Meinung, daß man auf leidentlichem (passivem) Wege zu einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit gelangen könne." Die hier aufgewiesenen Momente werden auch im Verlauf unsrer Exposition wieder erscheinen. Vgl. noch Desselben: Von den Ursachen des Mysticismus ꝛc., Oppositionsschrift von Bretschneider u. Schröter X. IV 19. Bestimmt faßt den engern Begriff auch Tholuck, Blüthensammlung morgenländischer Mystik S. 1—46.

früheren in der Natur fließen muß. Es ist ein unverbrüchlicher Mechanismus in der Natur, dessen Nothwendigkeit so allgewaltig und durchgreifend ist, daß aus dem vollständig gegebenen Augenblicke der Gegenwart das ganze Dasein der Welt und der ganze Ablauf der Begebenheiten, wie Bewegung aus Bewegung folgt, Leben aus Leben entspringt und Gedanke aus Gedanken sich entwickelt, für alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft untrüglich sich muß berechnen lassen. Nicht nur nämlich für die äußere Körperwelt gilt diese Nothwendigkeit, sondern eben so auch für die innere Geisteswelt, für die zeitliche Erscheinung unsres Geistes. Wie in den Gesetzen der Bewegung der Materie, so geht mit gleicher Nothwendigkeit in unserm Innern Gedanke aus Gedanken, Entschluß aus Entschluß hervor, so daß auch hier in den Associationen ein durchgängig bedingter causaler Nexus, ohne irgend freien Anfang, eine unendlich fortlaufende Kette, ein stetig abfließender Strom der Erscheinungen besteht.

In der Idee dagegen ist das Freie, Unbedingte, Uranfängliche, Ewige, erhoben über das starre Gesetz der Natur. Im ewigen Wesen der Dinge ist die Naturnothwendigkeit verworfen, und ein andres Sein besteht, nach einem andern Gesetz, als Nichtbedingtheit, Nichtnatur. Die Idee besteht uns eben nur als Verneinung der Natur, als Gegensatz gegen die Natur, es ist das Wesen der Idee, durchaus ein Andres zu sein, als das beschränkte Wesen der Natur. Unmöglich also ist es und vollendeter Widerspruch, daß die Idee, das Freie, Unbedingte, jemals unmittelbar in die Natur selbst, deren Wesentliches die Nichtfreiheit und durchgängige Bedingtheit ist, hereinträte, ein Glied in der Kette der Naturbegebenheiten würde. Die Idee erscheint zwar in der Natur: aber sie ist nie diese selbst; sie ist das ewige Sein der Dinge an sich, im geraden Gegensatze gegen dessen endliche, unter der Naturnothwendigkeit beschlossene Erscheinung.

Zweitens. Die Natur kommt uns zur Erfahrung und Anschauung durch den äußeren und inneren Sinn.

Durch den äußeren Sinn kündigt sich uns körperliches Dasein der Dinge, durch den inneren das Leben unsres Geistes an. Die Vernunft faßt die wechselnden Erscheinungen der Sinnenwelt unter die nothwendigen Formen der Erkenntniß, und bildet sie so zur körperlichen und geistigen Weltansicht aus, darin dann unsre ganze positive Erkenntniß, unser Wissen, besteht. Die Idee dagegen geht über allen Sinn, über Erfahrung, Anschauung und positives Wissen hinaus, und lebt im Glauben. Die Ideen sind durchaus nicht wieder Anschauung, anschauliche Erkenntnisse und positives Wissen, auch nicht intellectuelle Anschauung; sie sind etwas rein Negatives, Schrankenverneinendes, zwar der Ausspruch eines Positiven, des Glaubens an die nothwendige, vollendete Einheit — des innersten, tiefsten Eigenthums und obersten Gesetzes unsrer Vernunft —; aber dieser Ausspruch gelingt in den Ideen nur an den endlichen Schranken der Vernunft hin, durch Verneinung derselben, es wird in den Ideen nichts Positives erkannt, sondern sie dienen nur dazu die Gegenstände der Natur für die ewige Wahrheit als befreit von ihrer endlichen Beschränktheit, das ewige Wesen der Dinge als ein andres zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur. Es ist also unmöglich, die ewigen Ideen in der äußeren oder inneren Natur selbst zu erfahren, anzuschauen, zu wissen: denn nur im Nichterfahren, Nichtschauen, Nichtwissen besteht der Glaube mit seinen Ideen in unserem Geiste. Selbst von der Ewigkeit und Freiheit unsres eignen Wesens erfahren wir nichts in der Natur, sondern wir können daran nur glauben. Es liegt unserm Auge keine andere, als die endliche Welt der Natur offen, die Welt der Erfahrung füllt mit ihren Gegenständen das ganze Positive in unsrer Erkenntniß aus. Es ist das Wesen unsrer sinnlichen Vernunft, daß ihr gar keine andere als Naturerkenntniß aus sinnlicher Anschauung kommen kann: dagegen ihr für die Ideen gilt: nicht sehen, und doch glauben.

So stehen Natur und Idee schroff gegen einander über;

es ist zwischen beiden als solchen eine unüberwindliche Kluft befestigt. Eine richtige philosophisch-anthropologische Forschung weist diese Verhältnisse in unserem Geiste auf, und sichert uns gegen die Annahme einer vermeintlichen höheren Anschauung, eines höheren Wissens, vermittelst deren wir uns unmittelbar in den Schooß der Ideen zu stürzen vermöchten.

Doch aber ist es die unabweisliche Nöthigung unsres Geistes, das Entgegengesetzte wieder zu vereinigen, die Idee in der Natur, das Ewige im Endlichen, in der Erscheinung, wieder zu finden. Dieß geschieht nun aber eben nach der ursprünglichen und nothwendigen Gesetzmäßigkeit unsrer Vernunft, nicht nach Anschauungen und Begriffen, so daß wir das Ewige selbst in den Ablauf der äußeren oder inneren Naturbegebenheiten als sinnlich wahrnehmbar, anschaulich und wißbar herabzögen, oder das Endliche in und aus dem Ewigen objectiv begriffen, sondern nur durch freies Gefühl, indem wir in den endlichen Naturerscheinungen und durch dieselben die Ideen, das Ewige, nur ahnen. Allein in ahnenden Gefühlen gelingt uns die Unterordnung der endlichen Erscheinungen unter die unaussprechlichen Principien der Ideen. In ahnenden Gefühlen spüren wir das Wehen und den Hauch Gottes in der Natur, gewahren das ewige Licht durch die sinnlich endliche Hülle hindurchschimmern. Und wie in der Schönheit und Erhabenheit der Natur außer uns, so ahnen wir im Innersten des eignen Lebens, in den wechselnden Erscheinungen des innern Naturlaufes, die ewige Liebe, ohne sie zu schauen und zu begreifen. Denn in der Körperwelt wie im Zeitleben unsres Geistes finden wir nur verschiedene Erscheinungen des ewigen Wesens der Dinge, und deuten diese im Gefühl auf ewige Wahrheit. Und indem wir so im Endlichen ein Bild des Ewigen, in der Welt ein Bild Gottes finden, so gelingt uns für die an sich negativen und unaussprechlichen Ideen auch eine positive Aussprache, nach den Ahnungen des Gefühls in Bildern, die theils von der äußeren körperlichen, theils von der inneren geistigen Natur entnommen sind, in

denen wir aber bei gesundem Geistesleben nie den Gegenstand selbst, sondern immer nur Bildliches, Symbolisches festzuhalten meinen werden, von diesem stets jenen, als hinter dem Schleier verborgen, unterscheidend.

Also, von der Natur wissen wir durch Anschauung und Begriff; an das ewige Wesen der Dinge glauben wir in den Ideen; und das Gefühl läßt uns die Glaubensideen an den Erscheinungen der Natur ahnen. So stehen in unserm Geiste natürliche, ideale und religiöse Ansicht neben einander. Im rohen Geistesleben, im verbildeten und krankhaft afficirten, oder auch im mißverstandenen fließen diese Ansichten vielfach in einander, liegen oft wild durch einander gemischt. Im gesunden und rein ausgebildeten Geistesleben aber ist es der klare selbstbewußte Verstand, die leitende, herrschende Kraft im Menschen, die scheidend und richtend unter ihnen steht, einer jeden ihre Rechte aufweisend und sichernd, und damit allem speculativen und religiösen Grundirrthum wehrend.

So ist es nun aber leicht klar, was wir meinen, wenn wir den Mysticismus ein Herabziehen der Idee in die innere Natur und Erfahrung nennen. Herabziehen der Idee in die äußere Natur, Schauen, Empfinden, Erfahren des ewigen, göttlichen Wesens in der Körperwelt, gehört dem abergläubischen Wunderglauben, der Zauberei, Magie ꝛc. Der Mystiker aber will ein Hereintreten der Idee in die innere geistige Natur. In die zeitliche Erscheinung seines Geisteslebens, deren Veränderungen nach Naturgesetzen nothwendig ablaufen, will er das Ewige, die Gottheit selbst herabzwingen. Für gewisse Erscheinungen seines geistigen Lebens verwirft er die durchgängige Bedingtheit der Natur, und setzt eine absolut freie Ursache derselben in die Natur selbst herein. Und wie er vermittelst des inneren Sinnes sein eignes endliches Geistesleben anschaut, wie ihm dieß zur Erfahrung wird, so soll ihm auch das Göttliche, das wir doch gerade nur im Gegensatz gegen alle Erfahrung denken können, zur innern Erfahrung werden. Das Gött-

liche, über alle Natur Erhabene, soll ein Glied in der Kette der inneren Naturbegebenheiten werden, der Mystiker will nicht mehr nach der ursprünglichen Organisation seiner Vernunft die Leitung der ewigen Liebe in dem endlichen Naturgange seines inneren Lebens gläubig ahnen und fühlen, wie ein gesundes religiöses Bewußtsein sein ganzes Leben von Gott abhängig fühlt, sondern Gott selbst will er darin unmittelbar schauen und empfinden. Also Verwechselung der überschwenglichen Idee, mit innerer sinnlicher Naturanschauung, Durchbrechen der endlichen Schranken der Natur, und unmittelbare Vereinigung mit dem Ewigen, ist der charakteristische Grundirrthum des Mystikers: sei es nun, daß er die eingrenzende Scheidewand der Negativität der Idee überhaupt nicht, oder daß er sie doch nicht als durchgreifend anerkennt, indem er sich eximirt, durch besondere Begünstigung über das Gemeine erhoben glaubt. Unsre Vereinigung mit Gott ist durchaus keine unmittelbare, übernatürliche. Nur an der Natur, in und durch dieselbe, auf ideal-religiösem und sittlichem Wege vermögen wir uns Gott zu nähern, wir bleiben mit allen unsern Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen in der Natur, und zwar für den Mysticismus, in der innern Natur, beschlossen, vermögen nie ihre Schranken zu durchbrechen, unmittelbar zu dem ewigen Wesen hindurchzudringen und uns desselben sinnlich zu bemächtigen. Der Mystiker aber greift mit kühner Hand hinaus in das Ewige, zerreißt den Schleier, der unserm Sinn das Göttliche verhüllt, überspringt die ungeheure Kluft, die unsre Natur von ihm trennt, und will es selbst fassen und halten. Aber was greift er? Schatten, Bilder — die nicht das Wesen sind — er stürzt in den gähnenden Abgrund des unendlichen Nichts. — —

Das Letztere wird uns sogleich näher einleuchten, wenn wir weiter fragen: Wie macht sich der Irrthum des Mystikers im innern Leben? — Ursprünglich auf demselben Wege, auf dem auch gesundes religiöses Leben hervorgeht, nur daß sich der Mystiker zuletzt ins Leere, Bodenlose ver-

liert. Wir sahen, nur die vom ahnenden Gefühl in den endlichen Naturanschauungen gefundenen Bilder des Ewigen sind das Positive in unsrer religiösen Erkenntniß. Die reine Idee an sich bleibt uns ewig fest in ihrer Negativität stehen. Will also der Mystiker eine positiv anschauliche Erkenntniß des Ewigen, so muß er ein Bild desselben für das Ewige selbst nehmen. Während im gesunden Zustande der klare, selbstbewußte Verstand alle Bilder des Ewigen als solche, oder wenn auch als Wahrheit, doch nur als vorgestellte, gedachte Wahrheit nimmt, so ist es gerade das eigenthümliche Factum des Mysticismus, daß er das Bild mit dem Gegenstande selbst verwechselt. Im Mystiker tritt die obere leitende Kraft des Verstandes mit ihrer Besonnenheit und regelnden Schärfe nach dem Hintergrunde des Gemüths zurück, sie ist bei ihm immer, gleichviel wodurch, in einer gewissen Ohnmacht befangen, dagegen das in den Bildern des Ewigen lebende Gefühl und das Vermögen der Bilder, die Phantasie, bei einer gleichsam leidenden Hingabe des Mystikers an beide, ungewöhnlich und einseitig gehoben und lebendig sind, mit Uebermacht im geistigen Leben herrschen; und da zwischen beiden durch die Association die entschiedenste und innigste Wechselwirkung besteht, da das erhöhte Gefühl die dichtende oder träumende Phantasie, und diese wiederum das Gefühl überhaupt so leicht mit sich fortreißt, so steigern sich auch hier beide gegenseitig: das Gefühl, die Begeisterung und Andacht, die gottergebene Sehnsucht des frommen Herzens, die göttliche Liebe tritt mit sinnlicher Gewalt im Gemüthe auf, wird überreizter Affect, unwiderstehlicher Trieb, Begierde nach dem Gegenstande; die Phantasie heftet sich überspannt und willkührlich gewaltsam auf gewisse bestimmte Bilder oder ein Bild des Ewigen, an dem die Sehnsucht des Gefühls mit ihrer ganzen Macht hangt; es erfolgt ein stetes, starres, strenges Fixiren des Bildes, ein Drängen und Treiben aller Kräfte und Thätigkeiten, gleichsam aller Säfte des Gemüthes nach dem Bilde hin, und indem endlich durch das immer engere

Zusammenziehen des Geistes auf den einen Punkt das Bild mit übermächtig gebietender Gewalt, mit der ganzen Energie der gespannten Einbildungskraft allein noch vor dem Geiste stehen bleibt, so vermag dann die schon längst in immer vermindertem Grade zurückweichende Kraft des Verstandes, namentlich in ihrer negirenden, beschränkenden Thätigkeit für das Ewige, dem Andrange des Affects und der Einbildungen nicht mehr zu widerstehen: — das Bild wird Wahrnehmung, das Geschöpf der Einbildungskraft erhält Leben, das ihm das glühende Gefühl des Mystikers einhaucht, die Natur wird durchbrochen und geöffnet, die Ideen, Gott und die Geisterwelt treten unmittelbar ins Gemüth herein, der Mystiker erfährt, schaut, empfindet sie, ist unmittelbar und selig mit ihnen vereinigt, ja bei gänzlicher Aufhebung des Bewußtseins verschwindet er, wird er mit seinem Selbst ganz im Ewigen verschlungen, geht er entzückt in Gott auf — das Ich ist getilgt und Gott geworden. —

Dieß ist der Prozeß der mit Gott vereinigten Seele, mit seinem Ende der Vision, Extase und Verzückung. Wie dem Liebenden wohl bisweilen das Bild der Geliebten, so wird dem Mystiker ein Bild des Himmels in den Gegenstand selbst umgezaubert. Das ahnende, am Bilde hangende Gefühl, wird zur sinnlichen Empfindung des Objects. Das Bild figurirt dann im Innern des Mystikers als ein lebendiges Princip, und bringt an seinem Leben alle die eigenthümlichen Erscheinungen hervor, die wir in der Vorstellung des Mysticismus verbinden. Gefühl und Phantasie in ihrer höchsten Anspannung sind der Sinn, das Organ des Mystikers, das ihm die Wahrnehmungen und den Umgang der höheren Welt vermittelt. Dieß denkt sich dann der Mystiker entweder als sein natürliches Vermögen, nur in erhöhter Potenz, oder als ein eignes übernatürliches, ihm allein verliehenes Vermögen, und eine unendliche Mannigfaltigkeit bleibt übrig, wie er in beiden Fällen das Verhältniß der Spontaneität und Receptivität bestimmen, wie viel er zum Behufe der mystischen Vereinigung seiner eignen Thä-

tigkeit, oder den unmittelbaren Einwirkungen von ihm zu gestehen will. Meist wollen freilich die Mystiker Alles dem Hinanziehen Gottes und der göttlichen Gnade verdanken, in einer reinen Passivität verharren, weil überhaupt in ihnen die religiöse Ansicht überwiegt: in der That sind sie aber doch immer einem gewissen Synergismus zugethan, der auch stets wieder hindurchblickt; und das Gewaltsame und Erpreßte der Sache verräth (ob wir gleich zugeben, daß sich der Mysticismus auch bisweilen noch milder, stetiger und gleichsam natürlicher macht, als es die wenigen starken Züge in unsrer Zeichnung geben konnten).

Insofern nun der Mysticismus das Ewige, über allen Sinn Erhabene, dennoch vor einen inneren Sinn führen will, so ist er stets sinnlich, die Sinnlichkeit ist sein eigenthümliches Gebiet. Von einer anderen Seite aber, da die religiöse Symbolik theils eine ethische, theils eine physische ist, d. h. ihre Bilder theils von der inneren geistigen, theils von der äußeren körperlichen Natur entlehnt, so kann auch der Mysticismus theils mehr geistiger, theils mehr körperlich-sinnlicher Natur sein, je nachdem das Bild vom Göttlichen, das er für das Göttliche selbst nimmt, ein mehr Geistiges oder mehr Körperliches ist. Das Gefühl geht mit der Phantasie meist parallel, oder beide stehen vielmehr in bestimmter Wechselwirkung. Es kann im Mysticismus ein hoher Adel des Sinnes, eine Reinheit, Kraft und Innigkeit des Gefühls bestehen, daran sich die erhabensten und ehrwürdigsten, wie die zartesten und lieblichsten Gestalten des religiösen Lebens entwickeln, — wenn ein edles Gemüth den ganzen Ernst seines Strebens und die ganze Fülle seiner Liebe auf Gott richtet, und nur in jener letzten unglücklichen Wendung Ordnung und Maaß verliert. Der schönste Blüthenduft der Begeisterung wehte oft an einem in seiner innersten Tiefe mystisch bewegten Leben. Aber es kann sich auch die Sinnlichkeit feiner oder gröber verderbend einmischen, die Verzückungen können zur raffinirtesten geistlichen, ja bei der engen Verwandtschaft des ganzen Lebens der

Phantasie mit dem Geschlechtstriebe, fast zu gemeiner sinnlicher Wollust werden, darin dann ein ekelhaft lüsternes Spiel mit dem Heiligen sich wiegt, oder wenn es ernster und kräftiger gemeint ist, kann, weil hier die mächtigsten Gefühlsstimmungen schrankenlos sich ergießen und walten, in finstrer, vernichtender Dumpfheit, oder in schauerlicher Wildheit und religiöser Raserei das Leben enden — die traurigen und scheußlichen Verzerrungen jener höheren, edleren Gestalten. Immer aber bleibt der Mysticismus an sich und als solcher schlechthin verwerflich, weil er sich, wie gezeigt worden, in dem höchsten speculativen und religiösen Irrthume bewegt, und in einer ausschließlichen, das Gleichgewicht des Geistes störenden Hingabe an die Herrschaft des Gefühls und der Phantasie das klare Denken und die ernste, besonnene That verschmäht. Mit dem gutgemeinten Unterschiede von wahrer und falscher Mystik, oder in demselben Sinne, von Mystik und Mysticismus, gewinnt man nichts, und verwirrt nur die Sprache.

Für die einzelnen Gestaltungen und Ausprägungen der einfachen Urthat des Mysticismus machen sich dann nun die Hauptunterschiede eben nach dem noch bestehenden Verhältniß der beiden entscheidenden Geistesvermögen, der Thatkraft und des Verstandes zum mystischen Leben. Zuerst, wie alles religiös-sittliche Leben nach dem Verhältniß der Thatkraft in ein contemplatives und actives sich scheidet, so ergiebt sich auch ein contemplativer und activer Mysticismus. Entweder nämlich ist die Thatkraft schwach und nur das Gefühl und die Phantasie mystisch erhoben; dann erscheint das mystische Leben als ein nur innerlich, im Gefühl und der Betrachtung weilendes, nach dem vermeintlichen Göttlichen selbst hingewendetes, als ein aufnehmendes, passives: oder die Thatkraft ist stark, vielleicht übersprudelnd lebendig, und nur vom Gefühl mystisch eingenommen und beherrscht; dann wendet es sich auch nach außen,

greift in die Welt und das Leben gestaltend ein, und wird productiv und activ; obgleich das mystische Factum selbst ein rein innerliches bleibt, und nur die Richtung verschieden ist. Der passive, contemplative Mysticismus läßt sich nun wieder je nach dem Vorherrschen der Phantasie und des theoretischen Interesse, oder des Gefühls und des praktischen Interesse, in theoretischen und praktischen eintheilen. Im theoretischen Mysticismus schaut der Mystiker das Göttliche, d. i. sein Phantasiebild davon, unmittelbar, und das vorherrschend phantastische Element zeichnet sich hier in dem inneren Licht, Glanz, Wort rc. Hierher gehören zugleich alle geistige und himmlische Visionen, himmlisch-ertatische Geisterseherei rc. Hierher fällt auch die Theosophie (und Theurgie), nur daß diese mit dem Herabziehen des Ewigen und Göttlichen in die innere Natur auch das Herabziehen desselben in die äußere Natur verbindet, für die Mittel zu jenem inneren Zwecke. Im praktischen Mysticismus empfindet der Mystiker innerlich das Göttliche unmittelbar: entweder fühlt er sein Wesen nur mit ihm in unmittelbarer Berührung, bloßes Eindringen, Einwirken des Göttlichen in das Menschliche, und hier ist dann die Besonnenheit des Verstandes, das klare Selbstbewußtsein, der Wille und die Kraft der eignen Persönlichkeit noch nicht ganz vom Gefühl unterdrückt: oder er fühlt sich ganz von dem Unendlichen hingenommen, verschlungen, er versenkt sich in den Abgrund des Ewigen, hebt sich selbst auf, setzt sich allein in Gott — es erfolgt die berühmte Selbstvernichtung der Mystiker; und hier geht dann die ganze höhere Kraft seines Wesens, Verstand und Wille und Persönlichkeit im Gefühl unter, wird vom Gefühl, wie von einem verzehrenden Feuer verschlungen. Das vorherrschende Gefühlselement zeichnet sich hier in den Beschreibungen des überschwenglichen Genusses, der seligen Entzückung, des süßen Hinschmachtens, Hinschmelzens, Hinsterbens im Unendlichen, wobei es nur zu verwundern ist, daß der Mystiker nicht zum Selbstmord schreitet. Es gehören zu diesem pas-

siven Mysticismus alle Erscheinungen vom Quietismus, ruhenden Gebete *rc.* an, bis zum völligen Nihilismus.

Der active Mysticismus geht hervor aus mystisch gestimmtem Gefühl mit thatkräftigem Willen verbunden, da nämlich die klare, leitende Besonnenheit des Verstandes, die Selbstbeherrschung fehlt. Der Mystiker fühlt hier eine gewaltige Kraft, einen mächtigen Trieb in sich zu handeln, zu schaffen, zu wirken für irgend einen Lebenszweck, es drängt ihn unaufhaltsam nach außen, so daß es fast unwillkührlich, d. h. unmittelbar nur durch den Affect, ohne vorhergegangene Vermittelung des verständigen, besonnenen Entschlusses zur Aeußerung in der That kommt: der Affect aber ist, zugleich als religiöses Gefühl, eben bei ihm mystisch gestimmt, und verstandeslos mit den Spielen der erhitzten, überspannten Phantasie verbunden; so macht sichs, daß ihm die eigne Kraft als eine unmittelbar in seine Natur getretene, in ihr waltende und durch sie wirkende Gotteskraft erscheint. Er empfindet sich ganz als unmittelbaren göttlichen Trieb, göttliches Handeln, seine Kraft als einen wesentlichen Ausfluß der göttlichen. Die Thatkraft ist also hier keinesweges unterdrückt, sondern nur von den mystischen Gefühlen durchgängig befangen und geleitet. Dieß ist nun der mystische Fanatismus, der von dem heiligeren, sittlicheren, obgleich immer blinden, Eifer, bis zur gröbsten sinnlichen Wuth herabsinken kann, je sinnlicher das Gefühl, der Trieb und die Phantasie sind, die ihn erzeugen. — Unter die beiden Rubriken des passiven und activen Mysticismus werden sich auch die unmittelbaren Empfindungen der Gnadenwirkungen ordnen lassen. Die Sache ist dieselbe, nur daß die Benennung aus der Dogmatik entlehnt ist (wo der Gegensatz von Natur und Gnade beinahe ganz den philosophischen von Natur und Idee trifft): entweder also ist dabei bloß ein passives Aufnehmen, oder zugleich eine active Richtung nach außen. Endlich läßt sich noch eine Gattung Mysticismus zwischen den contemplativen und activen gewissermaßen in die Mitte stellen. Der Fall ist, wenn

das innere mystisch=contemplative Leben nicht so ganz für sich abgeschlossen bleibt, daß es nicht auch noch in einer gewissen und zwar naturgemäßeren Beziehung aufs Leben und die That stünde, entweder nämlich, daß die mystischen Erhebungen ganz wie die gesunden religiösen Stimmungen mittelbar durch Bestimmung des verständig besonnenen Entschlusses auf das sittliche Handeln wirken, nicht unmittelbar, wie im mystischen Fanatismus: oder auch umgekehrt, daß das sittliche Handeln, die sittliche Gewissenhaftigkeit und Strenge, die „Reinigung" (nach dem eigenthümlichen Ausdruck) als Weg und Mittel zu den mystischen Erhebungen und der Vereinigung mit Gott betrachtet werden. Beides wird bestimmt aus der inneren nothwendigen Verbindung und Wechselwirkung des Sittlichen und Religiösen. Man könnte diese schöne, edlere Gestaltung des Mysticismus den contemplativ=sittlichen nennen. Auch dieser Mysticismus aber sinkt schon herab, wenn die Sittlichkeit, die Reinigung, mißverstanden, d. h. in Unterdrückung der Sinnlichkeit und mönchische Ascese gesetzt wird.

Eine zweite Hauptunterscheidung der einzelnen Gestaltungen des Mysticismus macht sich nach dem Verhältniß des Verstandes zum mystischen Leben. Wir sahen, nur durch Unterdrückung des Verstandes von Seiten des phantastischen Gefühls entsteht der Mysticismus. Aber wenn nicht Verrücktheit erfolgen soll, so kann der Verstand auch im Mysticismus nicht ganz unthätig bleiben. Er wird sich auch in das mystische Leben wieder einmischen, aber freilich nun nicht mehr als besonnen herrschende Kraft nach reiner Norm, denn dieser Herrscherwürde hat er sich ja eben im Mysticismus begeben, sondern ganz dem mystischen Princip untergeordnet, ihm dienend. Am wichtigsten wird diese Einmischung auf der theoretischen Seite, da der Verstand als Reflexion, als Denken, das Leben in den Begriff aufnimmt. Nach dem Grade dieser Thätigkeit bestimmen sich hier die Unterschiede des populären, des gemein wissenschaftlichen und des speculativen Mysticismus.

Auf der niedrigsten Stufe der Verstandesbildung nämlich läßt der Mystiker noch wenig die scharfe, scheidende oder verbindende Reflexion in die einzelnen mystischen Anschauungen eingreifen, faßt sie nur erst noch verworren, in unbestimmten, abgerissenen, zerstreuten Formen auf, ordnet sie noch nicht zu einem zusammenhängenden, fester ausgeprägten Ganzen. So bleibt der Mysticismus fast ganz bei der gemeinen populären Gestalt und Aussprache stehen, nur daß er sich etwa an die vorhandenen Formen irgend einer positiven Religion anschließt. So der Mysticismus meist bei der niederen Volksclasse. Ist aber die Verstandesbildung durch Wissenschaft schon höher gediehen, so greift die Reflexion auch stärker ein; der Verstand, als logisches Vermögen, ordnet und regelt das Einzelne mehr, bringt es möglichst auf bestimmten Begriff, versucht eine Theorie, vielleicht im Anschließen an kirchliche Theologie — wissenschaftlicher, gelehrter, theologischer Mysticismus, wie der Mysticismus bei solchen Theologen, die überhaupt in der Theologie nicht über die logische Anordnung des historisch gegebenen Stoffes sich erheben. Ist aber in einem Individuum ursprüngliche Verstandesschärfe mit Bestimmung und Neigung zur Speculation, vielleicht auch schon speculative Uebung vorhanden, und hat dessen inneres Leben dennoch die unglückliche Wendung zum Mysticismus genommen, so wird sich leicht die Speculation wieder einmischen, wird das Gefühl und die Phantasie auf ihren Irrwegen begleiten, der Mystiker wird in und mit seiner gefühlvoll-phantastischen Ueberspannung zugleich speculative Aufklärung suchen. Mit dem Acte der Phantasie im Schauen, vermischt sich dann ein Act des speculativen Denkens im Begriff; es geschieht eine Bewegung des Bildes in den speculativen Begriff. In das verworrene Dunkel der mystischen Bilder und Anschauungen kommt eine gewisse Klarheit und Schärfe, sie werden als Erkenntnisse vor dem Verstande und der Reflexion gerechtfertigt. Ueberhaupt, das Ganze des mystischen Lebens erhält eine wirklich speculative Nachweisung und Begründung. So bildet sich

eine Metaphysik und Psychologie im Bunde und Dienste des Mysticismus, indem derselbe theils objectiv in dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, theils subjectiv in der Organisation und den Vermögen des menschlichen Geistes nachgewiesen wird. Sie entwickeln sich entweder aus und mit ihm, oder werden zu seiner Erläuterung und Stütze, anderweit schon fertig, erst entlehnt, wie z. B. die dem Mysticismus günstigen Systeme des Idealismus, Dualismus, Pantheismus und der Identitätslehre. Es entstehen vollständige Systeme des speculativen Mysticismus. Am häufigsten wird freilich pantheistische Speculation im Mysticismus erscheinen; denn in dem Ein und All — Gott Alles in Allem — macht sich das Herabziehen der Idee in die innere Natur, Verschmelzen des Göttlichen und Menschlichen, am leichtesten. Auffallend ist, daß manche speculative Mystiker gerade das Gegengewicht alles Mysticismus, die Negativität der Idee, mit einer wunderbaren Richtigkeit und Klarheit aufweisen. Dieß kommt aber daher, weil überhaupt der Mystiker die Schranken der Natur, die er gern durchbrechen möchte, gerade am drückendsten fühlt, und weil bei dem speculativen Mystiker dieses Gefühl am leichtesten auch zur verständigen Aussprache kommen kann. Sie betrachten dann nämlich diesen Standpunkt nicht als den einzigen und höchsten, sondern nur als den niederen, über den sie der mystische eben erhebt.

Damit haben wir nun das einfache, mystische Grundfactum, sammt den verschiedenen Hauptformen, unter denen es sich zeigt, entwickelt. Mit diesem eigentlichen mystischen Factum können dann nun aber als Ursache oder Folge auch eine große Menge anderer, und zwar die verschiedenartigsten Erscheinungen verbunden sein, weil der Mysticismus die höchsten und beziehungsreichsten Lebenspunkte trifft. Auch diese Erscheinungen, obgleich sie meist auch selbstständig, ohne eigentlichen Mysticismus vorkommen, hat man oft Mysticismus genannt, damit aber den Sprachgebrauch unendlich verwirrt. Wir nennen nur andeutend die

folgenden, wobei sich leicht vollends ausdenken läßt, wie sie auf Mysticismus führen, oder mit ihm als natürliche Folge verbunden sein können. Von den theoretischen: die Gestaltungen des Aberglaubens im Herabziehen der Idee in die äußere Natur, abergläubischer Wunderglaube, Wundersucht, Wunderthäterei, Zauberei, Magie, Gespensterseherei, Geisterbeschwörerei ꝛc. (Aberglaube nämlich wird am besten als der allgemeine Begriff genommen, Herabziehen der Idee in die Natur überhaupt, wovon dann die genannten Erscheinungen die eine, der Mysticismus die andere Species machen): der falsche Anthropomorphismus, oder die sinnliche, bildliche, phantastische Denkart in der Religion, wo Bildliches für Wahrheitslehre genommen wird, dahin auch manche gröbere Gestaltungen des Supernaturalismus gehören: die schon genannten philosophischen Systeme des Idealismus, Dualismus, Pantheismus und der Identitätslehre ꝛc. Von den praktischen: besonderes einseitig überwiegendes Hervortreten des religiösen Gefühlslebens, mit Niederhaltung des klar verständigen Elements, dunkles, verworrenes Brüten, Schweben und Schwelgen im Gefühl, und durch solches Gefühl bestimmte Handlungsweise, Pietismus: dasselbe in vorzüglich erhöhtem Grade, mit leidenschaftlicher Handlungsweise verbunden — jedoch noch ohne das Durchbrechen der Schranken der innern Natur unmittelbar zur Idee — die gemeine Schwärmerei, der Fanatismus (was wir mystischen Fanatismus nannten, entsteht erst durch Verbindung dieser Schwärmerei mit dem Momente des Unmittelbaren im inneren Leben): alle äußere Disciplin und Ascese zur Ertödtung des Fleisches, Flucht der Welt und Möncherei, und alle Mittel des Abziehens vom Aeußeren, Körperlichen, damit das Innere, der Geist, desto höher sich hebe. — Das Alles kann Durchgangspunkt des Mysticismus sein, der Mysticismus kann sich darin äußern, er ist mit Allem näher oder entfernter verwandt: das Alles ist aber doch darum noch nicht selbst Mysticismus zu nennen, wenn man nicht etwa rein von der Etymologie des Wortes geleitet, sich nur

daran halten will, daß durch alle diese Erscheinungen mit dem Mysticismus zusammengenommen; im Zurücktreten des Verstandes und Hervortreten des phantastischen Gefühls, ein gewisser dunkler, geheimnißvoller Zug geht, der sie zu einer Art von Einheit verbindet, darin sie sich dann im Leben oft gegenseitig erkennend die befreundete Hand bieten. Es fehlt in ihnen aber noch jenes entscheidende Merkmal des unmittelbaren Erfahrens des Ewigen in der inneren Natur; sie können ohne dasselbe gedacht werden, und sind in dieser Gestalt auch wirklich anerkannt vorhanden. Sehr unhistorisch wenigstens hat man bisweilen in unsrer Zeit namentlich alle Erscheinungen des Supranaturalismus (im gewöhnlichen Sinne) Mysticismus genannt, ja in der einseitigsten Uebertreibung wohl auch allen Anklang eines wärmeren und tieferen Gefühls und eines volleren Lebens in der Theologie, bei dem nicht gerade immer eine trockne, begriffliche Auslegung nebenherging. So in dem gemeineren, flacheren, polemischen Geschrei über Mysticismus, das aber in dieser Art doch endlich einmal aufhören möge. Fast scheint es, als habe sich von solchem Mißbrauch fast nur die unbefangene Kirchengeschichte unter uns frei erhalten.

B. Hugo's Mysticismus.

1.

Durch das Bisherige ist uns nun die Norm gegeben für das Urtheil in der ganzen folgenden Geschichte. Zuerst für eine kurze Schilderung des mystischen Charakters des Mittelalters überhaupt bis zu der Zeit in der sich unsre Darstellung bewegt, die wir, wie bemerkt, noch geben wollen, ehe wir den Hugonischen Mysticismus selbst auftreten lassen, um denselben vollständig zu begreifen. Denn nur dadurch wird uns dieß gelingen, daß wir den Boden kennen, in dem er wurzelte und erwuchs, und, indem wir die mystischen, oder doch dem Mysticismus günstigen Stoffe dieser Zeit in ihrer Totalität, wie in ihren einzelnen Be-

standtheilen auf Hugo wirkend denken, combiniren was uns für Hugo selbst historisch gegeben ist.

Hier tritt uns nun gerade das dem Mysticismus günstigste Moment als Hauptcharakter des mittelalterlichen Lebens im Großen und Ganzen entgegen — man lasse hier die besondere Rücksicht auf die gelehrte Classe fallen — eine gewisse Vorherrschaft nämlich des Gefühls und Bildes über den Begriff, der Schönheit über die Wahrheit, des Lebens über das Wissen. Nicht sowohl Verstandesbildung, Aufklärung, Raffinement der Cultur und das ganze große Gerüste der verständigen, das Leben nur vermittelnden und regelnden Klugheit und Umsicht war vorzugweise das Werk dieser Zeit, und konnte es noch nicht sein bei der Jugend der Völker und dem Mangel an äußeren Hülfsmitteln, sondern diese Zeit ging immer noch mehr auf das Leben selbst in seiner Fülle, wie Gefühl, Phantasie und Streben und That sie bieten. — Und wir verkennen den eigenthümlichen Werth und die Schönheit dieses Lebens in vielen seiner Elemente nicht. Es war eine ahnungsvolle, reiche, herrliche Zeit, in ihrem kindlich-schwärmerischen Träumen und in der frischen, jugendlich-wilden Kraft — auch für uns noch von manchem Reize, so daß sich das Gefühl eines Herder wohl wünschen konnte im Mittelalter gelebt zu haben. Jener gemüthlich-phantastische Sinn in Ritterlichkeit und romantischer Liebe, von den feineren Arabern im Süden als leichtes, fröhliches Spiel, von den abenteuerlich romantischen Normännern im Norden mit tieferem Ernste über Frankreich und die übrigen westeuropäischen Länder verbreitet — wie er sich in Sitte, Sprache und Poesie, in der Provençal- und Limosinischen Poesie mit ihrer sanften, rührenden Anmuth, durch die sie auch die Mutter so vieler lieblichen Kinder ward, und in den großen nordischen Heldensagen mit abenteuerlicher Kühnheit ausprägte, und wie er in der Gemeinschaft und Oeffentlichkeit der ritterlichen Turniere für den kräftigen Dienst der Ehre und den zärteren der Frauenschönheit einen festen Mittelpunkt gewann: dazu von anderer Seite der kühne Unter-

nehmungsgeist, der großartige, freie Gemeinsinn in den Handelsverbindungen der nordischen Hanse: ferner, fürs religiöse Leben, der glaubensvolle, kindlich fromme, überall Gott und das Heilige findende Sinn dieser Zeit, die allgemeine hohe Achtung vor Religion und Kirche, die durchgehende ehrfurchtsvolle Scheu vor Allem, was den Gedanken des Uebersinnlichen und Ewigen stärker erregte, da sich dann selbst die Hohen und Großen der Erde beugten — die erhabene und tiefergreifende Pracht des Cultus in den weiten, ernsten gothischen Domen, jenen zum Theil ungeheuern, noch von uns bewunderten Werken der Baukunst, die nur ein gottbegeistertes Gemüth hervorbringen konnte. Die schweren Opfer, die still und öffentlich die Demuth, der Glaube und die Liebe für das Gedeihen der Kirche, für die Macht und den Sieg des Reiches Gottes auf Erden brachten, namentlich der ernste Sinn und die wahre Begeisterung, die doch auch Viele von den Tausenden beseelte, die zum heiligen Lande und zum Grabe des Erlösers wallten und dafür ihr Gut und Blut ließen; endlich die tiefe Ergebung und Andacht, der Sinn des ewigen Lebens, den doch auch die Klöster nährten, in ihren ernsten, stillen, friedlichen Hallen, in ihrer Abgeschlossenheit und Erhabenheit über der Welt und deren bewegtem Treiben, und hätten sie auch oft nur durch ihr Dasein, vielleicht nur durch den düstern Ernst ihrer Lage, meist tief in heiligen Schatten verborgen, oder durch den feierlichen Gesang in den Hallen, die Gemüther der Menschen an das Heilige und Ewige gemahnt, ihnen die Ahnung eines Friedens nahe gebracht, den die Welt nicht geben kann — — das Alles spricht auch wohl uns noch groß und innig an; und wie Manches davon möchten wir nicht unserm Leben zurückwünschen, das so vielfach versetzt ist mit den Elementen einer sinnlich-flachen Verfeinerung, ohne Ursprünglichkeit und Lebenskräftigkeit, eines rücksichtsvollen, beschränkten Privatinteresse, ohne freie, umfassende Theilnahme am Ganzen, einer kaltverständigen Trockenheit in der Religion und Sittlichkeit, ohne Tiefe, Begeisterung und Fülle. —

Nur eine durchgreifend allseitige Ansicht der Sache wird uns das Mittelalter auch nicht überschätzen lehren. Wie überall, wo lebendige, frische Kräfte sich regen und ein reiches Leben sich entfaltet, ohne den Lenker und Herrscher, den Verstand, die Verirrungen so leicht und so gefährlich sind; so auch in diesem mittelalterlichen Leben des Gefühls und der Phantasie. Es fehlte diesen Völkern nicht an Verstand, das haben sie später bewiesen: aber die Bildung und Erziehung des Verstandes zu seiner Herrscherkraft und Würde ist ein langsames und vielfach vermitteltes Werk steter Anstrengung, gelingt nur durch lang ausdauernde Uebung, und oft eilt das unmittelbare rasche Gefühl, das Bild und das Leben dem Verstande voraus, entzieht sich seinem Einflusse zu weit, und ohne sein eingrenzendes Gesetz, ohne seine klare Regel des Geschmackes, schweift die gewaltig sprudelnde Kraft in Wucherung aus, sinkt das zartere Gefühl stützen- und haltlos tief herab, Rohheit und Sinnlichkeit mischen sich ein, das Leben ist allen schädlichen Einwirkungen äußerer ungünstiger Verhältnisse bloß gegeben, die es nur zu oft verderben und zerrütten. So trug im Mittelalter jene schöne, edle Blüthe so oft die wurmstichige Frucht eines geschmacklosen Aberglaubens, einer trüben Schwärmerei, und eines dumpfen Fanatismus und Mysticismus. Gehen wir in dieser Beziehung die mittelalterlichen Verhältnisse durch, und wir werden jenem schöneren Bilde ein eben so trauriges und widerwärtiges gegenüber stellen müssen.

Im Staate finden wir unter dem oft so harten Drucke des Feudalsystems, und, obgleich die ursprüngliche Verfassung der germanischen Völker widerstrebte, doch auch überhaupt unter so mancher despotischen Willkühr der Fürsten und Herren dieser Zeit, die dem Despotismus von der Kirche, welche darin ihre eignen Zwecke verfolgte, auch fast planmäßig zugebildet, und in göttlicher Machtvollkommenheit mit heiliger Weihe zu demselben gewissermaßen befugt wurden, auf daß der Papst als Despot der Despoten allmächtig würde — unter diesen Verhältnissen finden wir

wohl bisweilen das erregte fromme Gefühl und den ernsten sittlichen Sinn, ohne das klare Selbstverständniß, beim äußeren Druck entweder resignirend in innerlich verschlossenes, dumpfes, düsteres, schwärmerisches Brüten, oder auch sich selbst befreiend in wilden Fanatismus übergehen. Die wenige und dürftige Aufklärung und Verstandesbildung, die etwa noch im Volke sich verbreiten konnte, wurde vornehmlich wieder weil es die Kirche wollte, oft mit der absichtsvollsten Raffinerie unterdrückt, damit das tiefste Dunkel bliebe, Geistestod, Ruhe und Stille des Grabes unter den Völkern herrschte. Anhaltender Zwang und Druck, geforderter und auch oft erreichter blinder Gehorsam, erzeugte einen sclavischen Sinn, der auch wohl das religiöse Leben einnahm, und ihm die Neigung zu blinder Passivität, willenloser Hingabe und Ruhe im Gefühl einpflanzte. Das Elend und die Verwirrung, die bisweilen im öffentlichen Leben herrschten, kehrten das Gemüth von der Erde hinweg, allein nach innen und oben hin, und drängten es, den Himmel sich zu öffnen. Oder aber, die gepreßte und verhaltene Kraft brach zerstörend nach außen hindurch, und hielt und gab sich im Gegensatz zu dieser Welt für eine göttliche, wollte das Leben nach Inspiration gestalten. So scheinen namentlich die ketzerischen Secten zunächst mit durch politischen Druck (sie waren meist aus den niederen Ständen) und dann weiter auch durch die fürchterliche Grausamkeit, die die Kirche mit Hülfe des weltlichen Armes gegen sie übte, zum Mysticismus getrieben worden zu sein. Da die Kirche in der That die eigentliche Mutter und Pflegerin auch alles politischen Despotismus war, da der Staat zu einem großen Theile in sie übergegangen war, so erklären sich leicht auch die öfteren religiösen Irrungen des politisch gedrückten Gefühls.

Nun aber die mystischen Erscheinungen auf dem eigentlichen Boden der Kirche selbst, im Cultus, kirchlichen Leben, Glauben und Lehre [2]). Hier waren ein schon

2) Vgl. Schmidt, Myst. d. Mittelalt. S. 57 ff., mit dessen Gange wir hier zum Theil gleichen Schritt halten werden.

sehr versinnlichter Cultus, crasses Mönchswesen und abergläubischer Religionsglaube und Lehre schon aus der früheren christlichen Zeit ins Mittelalter herübergekommen, und bildeten sich hier nur noch mehr und entschiedener für den Mysticismus aus. Besonders bemerken wir fast durchgängig eine gewisse Stimmung und Neigung fürs Geheimnißvolle, Uebernatürliche, unmittelbare Gegenwart und Einwirkung Gottes. Den Cultus anlangend, so fand es zunächst die Hierarchie ihrem Missionsinteresse gemäß, auf die rohen germanischen Völker, welche christianisirt werden sollten, vornehmlich nur durch möglichst sinnlich-prächtiges, und damit um so sicherer überwältigendes Kirchenceremoniel zu wirken. In die heiligen Schauer, die dadurch erregt wurden, mischte sich daher nur zu oft ein düsteres, schwärmerisches Element, sie ergriffen das Gemüth mit sinnlicher Gewalt, und der unbeholfene Verstand deutete dieß dann leicht auf eine unmittelbare Nähe und Einwirkung der Gottheit. Diese Sinnlichkeit des Cultus erhielt sich auch fort, wuchs bis zur vielgestaltigsten Erweiterung des Rituals, und prägte sich mit ähnlichen wie die eben genannten Wirkungen, in Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung und anderen äußeren Gebräuchen immer mehr aus. Noch einmal zwar erhob sich am Ende des 8ten und Anfang des 9ten Jahrhunderts ein nüchterner Geist in Karl dem Großen und der von ihm geleiteten fränkischen Kirche während des griechischen Bilderstreites gegen den Bilderdienst; und in Einzelnen auch gegen die abergläubischen Gebräuche überhaupt. Aber die Mißbräuche waren so sehr schon mit dem allgemeinen religiösen Leben verwachsen, daß dieser Widerstand nicht durchgreifend und auf lange hin wirken konnte. Päpste, Gelehrte, Geistliche und Volk machten bald wieder das sinnlich-phantastische Ceremoniel vollkommen siegen, und spätere Reformationsversuche konnten nur wenig oder gar nichts wirken. Fast der ganze Cultus ward in Wunder verkehrt; das Abendmahl mit der Transsubstantiation ward der Mittelpunkt, um den sich dann ein Heer von Wundern, besonders durch Heilige, Bilder und

Reliquien gewirkt, sammelte. Dieser Wunderglaube ging auch ganz ins Leben über, ward oft völlige Wundersucht. Alles sahe Wunder; nicht wenige thaten selbst Wunder; noch andere legten sich darauf, in frommer Einfalt wenigstens Wunder zu erdichten und in Legenden zu verbreiten. Selbst die Gebildeteren und Edleren des Zeitalters, wie Bernhard von Clairveaux und Peter von Clugny, waren von diesem Uebel nicht frei. Bei dieser Richtung aber des Gefühls und der Phantasie auf das Uebernatürliche in der Körperwelt, das Herabziehen des Göttlichen in die äußere Natur, lag auch der eigentliche Mysticismus nahe, die innere, geistige unmittelbare Verbindung mit der Gottheit, das Herabziehen der Idee in die innere Natur. Daher ging auch das fromme Gefühl, die Begeisterung für die Kirche und das Reich Gottes, so oft in Mysticismus über. So finden wirs in milderer Gestalt in den Offenbarungen, Prophezeihungen, Visionen und Extasen des Malachias, der Hildegard und Elisabeth im 12ten Jahrhundert. Denn so tief und wahr und edel auch hier oft das Gefühl war, so war es doch auch durch sinnliche Gewalt getrübt, die dann für unmittelbar Göttliches genommen wurde; und eine ähnliche sinnliche Denkweise und Neigung zum Mysticismus mischte sich auch in die heilige Scheu und tiefe Ehrfurcht, womit die ganze damalige Welt diese Erscheinungen aufnahm und ihnen den entschiedensten und durchgreifendsten Einfluß in Kirche und Staat gestattete. Aehnlich, obgleich thatkräftiger und zugleich antikirchlich, war es bei Arnold von Brescia und seines Gleichen. Roher und härter aber, und noch mehr activ, erscheint dasselbe Moment in vielen chiliastischen Träumereien seit dem 10ten Jahrhunderte, in den fanatischen Propheten Tanchelm und Eudo im 12ten Jahrhundert, und in dem Fanatismus, der sich bisweilen mit den Kreuzzügen verband. Ueberaus wichtig ist hier aber noch das Verhältniß jenes oben genannten phantastisch-schwärmerischen Sinnes in Ritterlichkeit und romantischer Liebe zum inneren, geistlichen Leben. Beide Elemente nämlich vermischten und durch-

drangen sich oft in dieser Zeit; und dieses Verschmelzen des Romantischen mit dem Geistlichen ist eigentlich der Hauptcharakter des mittelalterlichen Gefühls, der Mittelpunkt des Geschmackes dieser Zeit. So entstand geistliche Empfindsamkeit, verliebte Andacht, geistlicher Roman, und deren Aussprache in Legende und Allegorie. Fast die ganze Moral, Religion und Geschichte ward in Legende und Allegorie gekleidet, und dieß die hauptsächlichste geistliche Nahrung für die große Masse, die gar nichts Anderes hören wollte. Der Geist der beiden herrschenden Stände dieser Zeit, der Ritter und der Geistlichen, traf gleichsam in diesem Punkte zusammen; und wenn schon die dialektischen Gefechte der Scholastiker mit den ritterlichen Kampfspielen sich vergleichen lassen, so steht offenbar die romantische Liebe der Ritter der Andacht dieser Zeit noch bei weitem näher. Unterstützt ward diese phantastische Frömmigkeit nur noch mehr durch die herrschende Richtung dieser Zeit auf Unterdrückung des Aeußeren, des Fleisches, und dagegen einseitige Hebung des Inneren, des Geistes, wodurch aber im Grunde meist eben nur ein sinnlich-krankhafter Reiz des Gefühls und der Phantasie bewirkt wurde, der in unzählige Irrungen des ganzen inneren, besonders des religiösen Lebens auslief, wie dieß in dem ungeheuer verbreiteten, ascetisch-contemplativen Mönchsleben, im Cölibat der Geistlichen, in der strengen Bußdisciplin bis zu den härtesten Flagellationen, geschah. Dieß Alles gab dann nun eben auch den fruchtbarsten Boden für den Mysticismus, der ja im Grunde nichts Anderes ist, als der glücklichste geistliche Roman, weil er sein Ziel, die Vereinigung vollkommen erreicht. Am besten gedieh er freilich in den Klöstern, bei den enthaltsamen Mönchen und Nonnen. Die Genüsse, die diesen die Welt nicht gab, suchten sie oft nur in etwas veränderter Gestalt in dem vertrautesten Umgange mit Gott, Christo, der Maria und allen Heiligen. Auf diese Entschädigung deutet bei vielen Mystikern der fast durchgehende Gebrauch von Bildern der sinnlichen Liebe

für das Geistliche. Es waren die Klöster die eigentlichen Pflanzschulen des Mysticismus. — Die Kirchenlehre nun klärte hier nichts auf, sondern auch sie war fast ganz Geheimniß, Bild und Allegorie geworden, war nur die Aussprache dieses gesammten Lebens, von der Hierarchie sanctionirt, in deren Interesse es lag, das möglichst tiefste Dunkel und die verstandesloseste Unterwerfung unter die Auctorität zu erhalten. Daher hing der Geist dieser Zeit nicht nur an den altkirchlich-dogmatischen Geheimnissen mit abergläubisch-schwärmerischer Verehrung, sondern es wurden auch, besonders seit der Transsubstantiation, immer mehr neue erfunden, ja mit einer wahren dogmatischen Mysteriensucht, gewaltsam herbeigezogen; dadurch aber der klare, feste Gedanke immer mehr bei Seite geschoben, und dem mystischen Gefühle Platz gemacht. (Von einer anderen Seite entwickelte sich der Mysticismus bei den Ketzern, nämlich in geradem Gegensatz gegen die kirchlichen Institute, besonders gegen bloß äußerlichen, leeren, todten Gebrauch, da dann das Innere einseitig übertrieben wurde.) Die Aufklärung durch die Scholastik in Philosophie und Theologie drang meist nicht weit über die eigentlich gelehrte Kaste hinaus in die größere Volksmasse ein; war auch in der That selbst nicht von gar großer Bedeutung.

Denn auch in der Wissenschaft gab es mystischen Stoff in Menge. Schon in der allgemeinen Wissenschaft war ein Anknüpfungspunkt für den Mysticismus jener schon einmal angedeutete Charakter von Geheimniß, Wunder und Uebernatürlichkeit, unter dem sich namentlich arabische Wissenschaft, besonders Mathematik, Chemie und Arzneikunde, zuerst für Europa geltend und anziehend machte, und der diesen Wissenschaften auch nach ihrer Verpflanzung noch zum Theil blieb. Besonders von Frankreich und England aus unternahm man Reisen nach Spanien, um dort die verborgene, tiefe Weisheit, den Stein der Weisen, zu holen. Constantin der Afrikaner ging in dieser Absicht sogar tief in den Orient. Die Zurückkommenden galten dann für Zau-

derer, hielten sich auch wohl selbst dafür. In diesem Sinn wurden zugleich arabische Schriften übersetzt und viel gelesen. So erhielt allmählig fast die ganze allgemeine Wissenschaft einen Anstrich des Geheimen und Wundervollen, der auch dem mystischen Gefühle Nahrung gab.

Bestimmter zeigte sich aber natürlich der Mysticismus in der Theologie. Schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche war in Folge der neuen Richtung auf das Uebersinnliche und Ideale, die das Christenthum den Geistern gab, und der Gährung und Bewegung überhaupt, die es anrichtete, als es die damalige Welt zu durchdringen anfing, vornehmlich aber durch Vermischung orientalischer Ideen und neuplatonischer Philosopheme mit dem Christenthums, Mysticismus entstanden, und auch in die Theologie übergegangen. Daher die mannigfachen mystischen Elemente in den Schriften der Kirchenväter, von denen wir hier nur die des Augustin und des Pseudodionysius Areopagita nennen, nicht nur als die bedeutendsten, sondern auch, weil sie später im Mittelalter am meisten gelesen wurden. Bei jenem findet sich orientalisch-neuplatonische Mystik nur zum Theil, bei diesem vollständiger und entschiedener mit dem Christenthume verwebt. Im Occident trat zwar, als hier das Christenthum immer einheimischer geworden war und der Hauptstrom der christlichen Bildung sich hierher zu wenden begann, bald auch der occidentalische Geist immer mehr in seiner Eigenthümlichkeit, d. i. in seiner Richtung auf Realismus und Begrifflichkeit, in der Theologie hervor; die aristotelische Philosophie, die diesem Charakter sehr günstig war, wurde mehr gebraucht; und so wurde in der ersten Zeit wenigstens der Einfluß des Orientalismus mit seiner einseitig ideal-phantastischen Richtung geschwächt, und das Christenthum mehr von seiner realistischen Seite, im Begriff, aufgefaßt. Daher konnte jetzt auch der Mysticismus weniger gedeihen; wir finden ihn zwar noch hie und da, aber nicht in voller Ausbildung, meist sehr stark mit Dialektik versetzt, im Dienste der Speculation; so bei Boethius und Beda,

welche christlichen Neuplatonismus mit Aristotelismus verbanden. Nur Gregor der Große war recht eigentlicher religiöser Mystiker. Ja der Mysticismus verlor sich in der Theologie fast ganz während des beinahe 2 Jahrhunderte langen Zeitraumes (7—8. Jahrh.), wo geistiger Stillstand und Tod in der occidentalischen Kirche eintraten. — Ein neues geistiges Leben aber fing, nachdem die Kraft der alten Welt untergegangen war, im 9ten Jahrhundert unter den germanischen Völkern sich zu regen an, und obgleich in den Stürmen des 9ten und 10ten Jahrhunderts zum Theil wieder unterdrückt, entwickelte sich dasselbe doch seit der Mitte des 11ten Jahrhunderts in voller Kraft und Beweglichkeit. Die Wissenschaft, besonders die Theologie dieser Zeit, war aber, wie wir schon einmal sahen, vornehmlich eine Erneuerung, Wiederaufnahme, Wiedergestaltung dessen, was in der älteren christlichen Zeit bei den Vätern sich gebildet hatte. Und so ward natürlich auch der Mysticismus wieder ins Leben gerufen. Anfangs war jedoch die wissenschaftliche Thätigkeit der Meisten mehr bloße Reproduction, Wiederholung des Alten, Ueberlieferten; eigenthümliche Auffassung und Fortbildung trat erst späterhin mehr hervor. So finden wir denn auch für den Mysticismus im 9ten Jahrhundert nur den einzigen Johannes Erigena, der ihn mit Originalität wissenschaftlich behandelte. Er knüpfte nämlich zwar seinen Mysticismus theils an Plato, theils an die neuplatonischen Dionysius Areopagita und Augustin an, bildete sich aber dabei doch zugleich ein eigenthümliches System pantheistisch-speculativer Mystik. Durch ihn ward der Grund gelegt für den ganzen theologischen Mysticismus des folgenden Mittelalters. Namentlich wirkte in dieser Hinsicht seine Uebersetzung des Dionysius Areopagita, durch die er recht eigentlich erst die neuplatonische Mystik des Morgenlandes ins Abendland herüberpflanzte. Denn Dionysius, an dessen Urchristlichkeit niemand zweifelte, und der besonders auch mit einem anderen Dionysius, dem Schutzheiligen von Frankreich, identificirt wurde, ward nun das Orakel für die

Mystiker des Mittelalters, konnte es auch um so leichter werden, da sein Ansehen überhaupt bei allen theologischen Richtungen des Mittelalters, auch bei der scholastischen, in hohem Maaße galt. Durch seine eigne Lehre wirkte Erigena wenig auf sein Jahrhundert und auf die nächstfolgende Zeit, theils weil man jetzt insgemein einer so philosophischen Auffassung des Mysticismus wie der seinigen noch gar nicht gewachsen war, theils weil er sich, besonders im Abendmahlsstreit mit Paschasius Radbertus, der Ketzerei verdächtig gemacht hatte. Als aber seit dem 11ten Jahrhunderte das Studium der Philosophie die Geister wieder mehr beschäftigte, so wurde auch Erigena mehr gelesen und verstanden. Ueberhaupt fing sich mit der ganzen höheren geistigen Anregung im 11ten Jahrhundert auch eine neue Periode für den Mysticismus an; und wenn in Erigena der Mysticismus nach Art der Väter noch mit Scholasticismus verbunden erschienen war, so trat derselbe jetzt schon geschiedener von dem Scholasticismus, ja sogar in Opposition gegen diesen auf. So finden wir die biblisch-praktische Mystik des Othlo im 11ten Jahrhundert im Gegensatz gegen die schon sehr spitzfindig gewordene dialektische Theologie der Zeit. In offnem Kampfe aber gegen den Scholasticismus sehen wir endlich die kirchlich-praktische Mystik Bernhards von Clairveaux und seiner Anhänger im 12ten Jahrhundert. Hier erst zeigte sich der Mysticismus recht eigentlich als eine entschiedene, für sich bestehende Richtung in der Theologie; und was Bernhards ungeheures Ansehen, der zugleich Gelehrter, mächtig und einflußreich in Kirche und Staat, kräftiger und hinreißender Redner, für den Geschmack der Zeit gewandter Schriftausleger, Wunderthäter und Heiliger war, was eines solchen Mannes Ansehen für die Verbreitung des Mysticismus in dieser Zeit gewirkt haben werde, läßt sich leicht ermessen. Ueberhaupt aber rief der seit dem 11ten Jahrhundert immer mehr wachsende Scholasticismus ganz natürlich den Mysticismus als seinen Gegensatz hervor. Die Scholastik mit ihrer einseitigen kalten Verstandesspeculation

über die kirchliche Lehre, mit ihrer Menge leerer, spitzfindiger Distinctionen, Terminologien und Formeln, und durch Alles das mit ihrer Unfruchtbarkeit für Herz und Leben, sie ward Männern von wärmerem Herzen und tieferer Religiosität, zugleich aber auch mit weniger Interesse für Verstand, verständige Bildung und Wissenschaft, ein Greuel. Solche Männer glaubten das Heiligthum der Religion durch die verwegene scholastische Dialektik profanirt, fürchteten, daß die Religion auf diese Weise immer mehr nur in eine Sache des Verstandes und Begriffs aufgelöst werden könnte, und suchten daher im geraden Gegensatz gegen die äußerliche, das Religiöse nur als Object der Reflexion behandelnde Scholastik, mit der gewöhnlichen Einseitigkeit dieser Zeit ein rein innerliches, subjectives religiöses Leben im Gefühl und in der Contemplation bei sich zu gestalten und als das Vollkommenere geltend zu machen, wodurch sie dann auch für das praktische Christenthum in Wille und That am besten gesorgt glaubten. In der Auslegung der Schrift, namentlich der allegorischen, überließen sie sich der Fülle des Geistes, d. i. dem dunkeln Gefühl und der Phantasie, während die Scholastiker mit dem Verstande exegesirten. Der Streitsucht und den Klopffechtereien der Scholastik setzten sie die Ruhe und Stille des betrachtenden Gemüthes entgegen; der Kälte und Trockenheit scholastischer Speculationen, Innigkeit, Gluth und Leben der Empfindung; dem dürren, blutlosen Gerippe scholastischer Systeme, einen reichen, prächtig-erhabenen, hinreißenden Bilderschmuck. Ferner, wenn insbesondere eine Partei der Scholastiker (Abälard) durch das Theoretische, durch Einsicht und Wissen auf das Praktische, Glauben und Leben wirken wollte, so gingen sie den umgekehrten Weg, und suchten das Theoretische auf das Praktische zu gründen, entzogen sich aber dabei im Eifer des Gegensatzes immer mehr der besonnenen Klarheit des Verstandes. (Eine zweite Partei der Scholastiker ging allerdings, wie wir sahen, denselben Weg, jedoch keineswegs im Sinne der Mystiker.) Und endlich, da die Scholastik auch die Geheimnisse der Re-

ligion durch dialektische Zergliederung zu lösen und eine un-umstößliche Gewißheit der Glaubenswahrheiten durch Schluß und Beweis zu geben versprach, so mußte auch hier ein Ersatz gesucht werden, und diesen fand man in Offenbarungen, in unmittelbarer Anschauung und Verbindung mit dem Göttlichen um so leichter, je einseitiger man sich dem innerlich gemüthlich-phantastischen Leben ohne verständige Klarheit hingab, und je weniger in diesen Zeiten gerade nach der Tiefe des Gemüths hin die Grenzen des menschlichen Vermögens ausgemessen waren. Und so bildete sich das System der Mystik an der Scholastik durch fortlaufenden Gegensatz vollständig aus. (Finden wir doch diesen Gegensatz bisweilen in einem und demselben Individuum, z. B. in Odo von Cambray, der von der Scholastik ermattet und nicht befriedigt der Mystik sich ergab: bis Hugo eine Vereinigung sicherte.) Ueberhaupt aber fand der Mysticismus in der herrschenden Philosophie und Theologie dieser Zeit, d. i. in Plato (denn von Aristoteles machte man jetzt nur noch einen formalen Gebrauch) und Augustin, viel Nahrung und Pflege. Der Platonismus, besonders in den secundären, neuplatonischen Quellen, aus denen er jetzt meist nur geschöpft wurde, war nicht nur durch seine einseitig ideale Richtung, Trennung und Absonderung von der Natur und dem Sinnlichen, Gegenstreben gegen die Natur und contemplativ-speculative Erhebung über sie, der mystischen Stimmung überaus günstig, sondern enthielt auch in seinen höchsten Punkten, in der emanatistischen Deification des Geistes und der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen, vollständig ausgebildeten Mysticismus. (Auf die Lehre des neuplatonisch-christlichen und ganz mystischen Dionysius Areopagita kommen wir noch einmal unten.) Manche Mystiker schlossen sich daher auch an den Platonismus an, und stritten gegen den Gebrauch des realistisch-verständigen Aristoteles bei den Scholastikern; ohne daß sich doch hier Plato und Aristoteles gerade eben so gegenüber gestanden hätten, wie Mysticismus und Scholasticismus überhaupt: denn auch die Scholastiker hielten den Plato hoch und gründeten sich auf

ihn. Eben so, und damit zusammenhängend, galt Augustin. Bei Augustin, der dem Platonismus so viel verdankte, zeigt sich eine entschiedene Neigung zum Mysticismus. Wir erwähnen hier nur Folgendes, zuerst aus seiner Philosophie: Obgleich gegen Plato's Wiedererinnerung der Ideen streitend, sagt er doch ganz im Sinn des Platonismus: der intellectualische Geist (mens intellectualis) sei natürlicher Weise den intelligibeln Objecten so untergeordnet, daß er sie in einem gewissen unkörperlichen Lichte schaue, wie das körperliche Auge die Sinnenwelt in einem körperlichen Lichte. Gott aber ist das Licht, in welchem die ewige Wahrheit geschaut wird. Im göttlichen Verstande nämlich sind die Formen aller Dinge unveränderlich und wesentlich enthalten; und die Vernunft ist das geistige Auge, welches in diesen Formen, mithin in Gott, alle allgemeine, nothwendige und unveränderliche Wahrheit anschaut. Augustin parallelisirt ganz mit der Erkenntniß des Sinnlichen durch den äußeren Sinn die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Ewigen durch einen innern Sinn („qui et ipse rectissime dicitur sensus"), welcher bethätigt wird durch Erleuchtung und Offenbarung. Beides ist ein eigentliches Schauen, nur nach zwei unterschiedenen Hauptrichtungen hin, das letztere also intellectuelle Anschauung [3]), wofür er dann auch empfiehlt Losreißen von den sinnlichen Empfindungen, Einkehr in das Innerste der Seele, wo die Wahrheit, d. i. Gott wesentlich selbst wohnt, zu höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Dazu setzen wir seine bekannten sieben Grade der Seelenkraft: 1) die sinnliche Belebungs- und Erhaltungskraft des Leibes, 2) das sinnliche Vorstellungs- und Empfindungsvermögen, 3) das Vermögen des Aufmerkens, Auffassens zum Allgemeinen, zum Begriff (animadversio, Reflexion) — der Verstand, 4) das praktische Vermögen im

3) Augustinus retractt. L. I. c. 5. 8. De trinitate L. XII. c. 15. De libero arbitrio L. II. c. 12. 16. 17. Liber LXXXIII. quaestt. Q. 46. De civitate dei L. XI c. 9. 28. al.

Bewußtsein der persönlichen Würde und ewigen Bestimmung, die sittliche Anlage, womit sich nothwendig verbindet 5) eine feste und vertrauensvolle Richtung auf Gott, 6) Vermögen des Aufblickes der Intelligenz zu Gott, da man anfängt ihn zu schauen, wie er ist (quo anima respectum intelligentiae suae in Deum jam figit, incipitque eundem cernere prout est), 7) ewiger, seliger und unaussprechlicher Genuß Gottes und Erleuchtung durch sein Licht.[4]). Vergleicht man hiermit, und deutet danach in seiner Theologie seine einseitige, die natürliche, sittliche Ansicht gänzlich überwiegende religiöse Ansicht, wie sie sich in seinen Lehren vom Fall, Erbsünde, Unfähigkeit zum Guten, Gnade, Prädestination rc. mit der strengsten Consequenz ausspricht, und seine mönchische Moral, so entdecken sich bei ihm die fruchtbarsten Keime des Mysticismus. Und dieser Augustinismus in seiner strengeren Gestalt, war in der That, wie immer, so auch in dieser Zeit das Bollwerk und die Rüstkammer der Mystiker, und wurde von ihnen mit Glück, wegen der Consequenz, gegen die zwar gut gemeinte, aber ungeschickte semipelagianische Auffassung der Scholastiker geltend gemacht. —

So schwebte denn der Geist des Mysticismus über dieser Zeit, wie eine gewitterschwangere Wolke; und es bedurfte in dem Einzelnen nur eines verwandten Stoffes, einer tieferen geistigen Erregung und anderer günstiger Umstände, so konnte sich bei ihm leicht Mysticismus entwickeln. In der That hatte aber auch der Mysticismus dieser Zeit Vieles, was ein edles, für das Hohe und Heilige begeistertes Gemüth einnehmen und reizen konnte. Schon der Mysticismus in dem gemeinen kirchlichen Leben, so sehr er auch oft mit Rohheit, Aberglauben und Fanatismus vermischt war, zeigte doch bisweilen eine moralische Kraft, einen Reichthum des innern

4) De quantitate animae c. 23. 11. 70 sq. — Der Genuß Gottes, den Augustin zu Anfang seines ersten Buchs de doctrina christiana nennt, im Unterschiede vom Gebrauche, der für alle anderen Dinge gelte, wurde von ihm zunächst nicht eigentlich mystisch verstanden, aber später oft von den Mystikern in ihren Sinn gezogen.

religiösen Lebens, einen Trieb und eine Sehnsucht nach dem Ewigen und nach dem Frieden Gottes, die in Wahrheit nicht von dieser Welt waren. Zwar giebt sich oft ein grobes, ungestaltes, ausschweifendes Bild für reine Anschauung des Ewigen; die Sinnlichkeit und das Fleisch mischen sich ein, und ziehen das Heilige tief in den irdischen Stoff herab. Oft aber leuchten auch helle Blitze höherer Wahrheit durch die Hülle hindurch, und eine schönere Ahnung des Ewigen geht uns auf. Nur irregeleitetes besseres Streben war doch meist dieser Mysticismus; denn seltner nur ging er in diesen Zeiten, die nicht Zeiten einer sinnlich-flachen Verfeinerung waren, aus geistiger Schwäche und Erschlaffung hervor. Gilt es nun aber besonders die einzelnen dem Mysticismus ergebenen Männer, die durch Wissenschaft und Leben eine mildere und edlere Bildung erhalten hatten, welche tiefe Fülle des Glaubens und der Liebe, der Andacht und der Begeisterung, welch eine heilige, geweihte Stille des demüthigen, gottergebenen Herzens finden wir nicht oft da? Manche ihrer Schriften sind ein Schatz von religiös-sittlicher Wahrheit und von Zartheit und Feinheit der Empfindung, und unter ihren Reden finden sich Musterpartien christlicher Beredtsamkeit. Dazu ihre segensvolle äußere Wirksamkeit in Kloster, Kirche und Staat, durch Weckung eines inniger religiösen Lebens gegen äußeren todten Ceremoniendienst, und durch Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in christlichem Geiste. Gewiß, in der Gestalt wie der Mysticismus in einem Othlo und einem Bernhard von Clairveaux erschien, konnte er auch die Edleren und Gebildeteren ansprechen. So unsern Hugo, auf dessen tief empfängliches Gemüth diese Erscheinungen mit ihrer ganzen andringenden Gewalt wirken mußten.

2.

Sehen wir nun mit Rücksicht auf das Bisherige wie der Mysticismus in Hugo entstand und sich gestaltete, so müssen wir sogleich im voraus noch auf folgende Schwierig-

keiten dieser Untersuchung aufmerksam machen. Zuerst fehlt es an einer genaueren Geschichte von Hugo's äußerem und innerem Leben. Unter welchen Umgebungen er seine frühe Jugend, sein Jünglings- und Mannesalter verlebte, in welcher Art diese Umgebungen auf ihn wirkten, welche besondere Umstände bedeutend in sein Leben eingriffen, wie sich nach und nach sein wissenschaftlicher, und vornehmlich sein religiös-sittlicher Charakter, durch Lectüre, Studium, Umgang und Uebung bildete — davon wissen wir nur so wenig, als wir bereits oben angegeben haben, und, was für unsern vorliegenden Zweck das Mißlichste ist, er selbst hat davon beinahe gar nichts erzählt. Daher die Schwierigkeit einer Erklärung seines Mysticismus von dieser Seite her. Ferner findet sich bei ihm nirgends eine vollständige, ordentliche und abgerundete Darlegung seines Mysticismus beisammen. Dieser liegt in seinen sämmtlichen Schriften hier und da herum in vielgestaltigen, oft fast widersprechenden Formen zerstreut. Daher die zweite Schwierigkeit einer zweckmäßigen Zusammenstellung des Getrennten. Wir müssen jedoch versuchen, was sich unter diesen Umständen durch eine bescheidene Combination, so wie durch eine möglichst naturgemäße Abwickelung des Gegebenen, zur Aufdeckung der fein verschlungenen Pfade seines inneren Lebens wird leisten lassen.

Zuerst einige Momente, die Hugo nicht gerade selbst unmittelbar mit seinem Mysticismus in Verbindung bringt, sondern die sich eben nur durch Combination dessen, was wir oben in der Biographie, mit dem, was wir hier über Mysticismus überhaupt und mittelalterlichen insbesondere gesagt haben, ergeben, und wenigstens zur Zeichnung der allgemeinsten Umrisse beitragen. Hugo besaß ein reiches, tiefes und inniges Gefühl, und eine, wenn auch nicht sehr feurige, aber doch kräftige, lebendige und reizbare Phantasie. Davon zeugen alle seine Schriften. Nicht nur schwingt er sich immer da höher auf, wo es der Gegenstand von selbst mit sich bringt, sondern man sieht ihm auch das Gefühl oft überwallen und sich in einem reichen Strome von Bildern ergießen,

wo der Inhalt eine rein begriffliche Entwickelung hätte erwarten lassen. Sein Gefühl aber lebte meist in dem Ernste der Religion, und seine Phantasie am liebsten in den Bildern des Geistlichen, Himmlischen und Ewigen. Beispiele bietet schon das Bisherige in Menge dar. Solches Erregtsein des Gefühls und der Phantasie ist aber immer ein dem Mysticismus wenigstens nicht ungünstiger Boden. Besonders mochte zu dieser Reizbarkeit und Anspannung beider Vermögen jene Körperschwäche Hugo's beitragen, deren Quellen und Einflüsse wir schon oben einmal [S. 29—30.] nachgewiesen haben. Dieselbe Schwäche lähmte ihm auch wahrscheinlich den Trieb nach äußerer Thätigkeit, die frische Kraft, ins Leben bildend und gestaltend einzugreifen, und führte ihn jener Stille der Contemplation zu, die dem Mysticismus so günstig ist. Diese körperliche Einwirkung mochte aber freilich auch nicht herrschend und bleibend sein; sondern sie enthielt, nach vielen Analogien der Erfahrung, nur den Grund, warum Hugo bei aller sonstigen Geistesklarheit dennoch einen gewissen Hang zum inneren Schwärmen und Grübeln und zur mystischen Hingabe unterhalten konnte. Dazu kamen nun auch noch äußere Umstände. Hugo wurde früh in ein Kloster gethan. Hier scheint ihm durch die ascetisch mönchische Erziehung früh schon die stille Zurückgezogenheit auf sich selbst und das contemplative Leben lieb geworden zu sein. Es offenbart diese Neigung der Schritt, daß er gegen den Willen seiner Eltern im Kloster blieb und Novize ward; so wie dieser Schritt des Knaben, der so früh schon die Welt verachten konnte, überhaupt eine tiefere religiöse Erregung und ein in sich gekehrtes Gemüth verräth. Ueberdem scheinen zwei seiner Anverwandten, die den bedeutendsten Einfluß auf seine früheste Bildung hatten, Reinhard und Hugo von Halberstadt, auch insbesondere von dieser Seite auf ihn gewirkt zu haben; Hamersleben war eine deutsche Schule, und diese Schulen behaupteten, dem deutschen Volkscharakter getreu, auch in dieser Zeit immer eine gewisse Richtung auf religiöse Gemüthlichkeit und innerliches

Leben, gegen einseitige und äußerliche Scholastik. So erklärt sich aus seiner Jugendbildung der Hang zur Ascese und Beschaulichkeit, der ihm auch sein ganzes übriges Leben hindurch blieb. Denn er blieb, nachdem er als 18jähriger Jüngling nach St. Victor gekommen war, bis an seinen Tod im Kloster, ohne sich nur irgend thätig in die äußeren Angelegenheiten zu mischen — eine Richtung und Stimmung, in der der Mysticismus gern wurzelt. — Aus seinem gelehrten Leben läßt sich hieher beziehen seine allegorische Interpretation der Bibel, die er zwar mäßiger als die meisten gleichzeitigen Exegeten übte, aber doch immer noch häufig und stark genug, um dabei den Spielen des Gefühls und der Phantasie mannichfache Nahrung und Uebung zu geben. Ferner, Abspannung durch scholastische Anstrengungen. Das ungeheuer Abstracte und Sublime mancher scholastischen Untersuchungen, das Unbefriedigende, das sie bei alle dem dennoch haben mußten, und das Hugo auch wirklich lebhaft fühlte [siehe oben], mußte wohl bisweilen eine ungewöhnliche Ermattung und Erschlaffung des Verstandes herbeiführen, da dieser fast ganz ruhte, und den mittlerweile nur unterdrückten, nun aber, bei einmal vorhandener Anlage, desto stärker hervorbrechenden Thätigkeiten des Gefühls und der Phantasie desto freieren Spielraum ließ; wie sich dieß auch im Großen und Ganzen des menschlichen Bildungsganges wiederholt, daß nach Zeiten der Verstandesüberspannung immer wieder Zeiten des schwärmenden Gefühls eintreten; nur daß bei Hugo noch durch tiefere Gründe das Nebeneinanderbestehen der Scholastik und Mystik bestimmt war. Als eine nähere Ursache seines Mysticismus können wir noch eine gewisse Neigung zu dem in der Zeit herrschenden Wunderglauben nennen. Wenigstens erzählt er einmal mit heiliger Scheu eine Wunder- und Visionengeschichte, wie ihrer viele damals erzählt wurden [5]), und ein andermal einige

5) De sacramentis L. II. P. XVI. c. 2. Ein auf der Wallfahrt zu dem h. Jacobus Begriffener verirrt sich in einem Walde. Es erscheint ihm ein böser Engel und beredet ihn durch eindringliche

Heiligenwunder aus der alten Kirche [6]), wiewohl sich sonst nichts von dem gemeinen Aberglauben und der Legendensucht dieser Zeit bei ihm entdecken läßt. Endlich, ganz eigentlich in den Mysticismus selbst konnte er nach der in den deutschen Schulen einmal herrschenden Richtung auch schon in Hamersleben eingeweiht worden sein [7]); wahrscheinlich aber fand er Mysticismus in St. Victor vor, und erfuhr seinen Einfluß. Aehnliches gilt von dem Mysticismus des heil. Bernhard, dessen Freund Hugo war. Am meisten bestimmend scheint aber seine Lectüre und Studium solcher Schriften gewesen zu sein, in denen Mysticismus, oder doch wenigstens mannichfache Keime dazu enthalten waren. Zu den Schriften des Dionysius Areopagita schrieb er selbst Commentare, und Augustin war sein vertrautester Kirchenvater: der Neuplatonismus beider hatte ihn entschieden ein=

Schilderung der Nichtigkeit und Eitelkeit der irdischen Dinge, sich ums Leben zu bringen. Nachgehends erwacht er aber wieder zum Leben, und erzählt, daß er, nachdem er sich ermordet, von jenem bösen Engel zur Pein geschleppt, und nur durch den h. Jacobus wieder befreit worden sei, bei dieser Gelegenheit aber den ganzen Himmel und die Heerschaaren der Engel und Seligen gesehen habe. Wichtig für den Mysticismus ist diese Erzählung besonders darum, weil dabei bestimmt der Glaube ausgesprochen wird: „— et ipsas animas adhuc in corpore positas ante exitum multa aliquando de iis quae futura sunt super eas praesciisse. Raptas etiam aliquando et iterum ad corpora reductas, visiones et revelationes quasdam sibi factas narrasse, sive de tormentis impiorum, sive de gaudiis justorum:“ wozu die merkwürdige Bestimmung, daß diese Visionen theils sinnlicher, theils übersinnlicher Gestalt seien, je nachdem der Mensch im gewöhnlichen Zustande sich mit sinnlichen Bildern und Begierden gern beschäftigte, oder sich von diesem Unrath reinigte.

6) De vanitate mundi L. IV. T. II. fol. 178. col. 1.

7) Hugo ist also vielleicht als der erste namhafte Sproß deutscher Mystik zu betrachten, nur auf fremden Boden verpflanzt. Darin lag dann auch vielleicht der Grund, daß sich die spätere deutsche Mystik, seit dem 13ten und 14ten Jahrhundert, so leicht an die von ihm begründete Richtung anschloß.

genommen, und er stritt gegen den Aristotelismus. Auch war er, wie wir schon oben sahen, bekannt mit den Schriften des Gregor, Boethius, Beda, Erigena, Othlo, Anselm, Honorius von Autun.

So kommen wir nun aber auf seinen Mysticismus selbst, wie er ihn in seinen Schriften giebt, sammt allen den einzelnen inneren und tieferen Entstehungsgründen, die er selbst damit verbindet, und allen Bestimmungen seines Lebens und seiner Wissenschaft durch den Mysticismus, die sich hier zeigen [8]).

---

8) Wir bemerkten so eben schon die Mannigfaltigkeit und dabei das Ungeordnete, Verschiedenartige, oft Widersprechende der Formen seines Mysticismus. Dieß hat einen Grund schon in der Natur des Mysticismus überhaupt. Auf dem bewegtesten und regsamsten Gebiete des innern Lebens, auf dem Gebiete des Gefühls und der Phantasie hat der Mysticismus seinen Ursprung und Bestand; und dabei wird er als solcher gerade am allerbesten gedeihen, je weniger der ordnende, regelnde Verstand eingreift. Natürlich also, daß der Mysticismus meist auch etwas sehr Bewegliches, Vielgestaltiges an sich hat. Auf dem mannigfachsten inneren Wege gelangt der Mystiker zu seinem höchsten Ziele, der unmittelbaren Vereinigung mit Gott, und unter den mannigfachsten Formen und Bildern spricht er aus, was er da schaut und empfindet. Das Eintreten des einenden, schematisirenden und systematisirenden Verstandes ist hier schon ein gezwungenes Verhältniß, und darum auch ein seltnes. Selten, daß sich der Mystiker ein vollständiges, nach allen Seiten hin ausgeführtes und sich durchweg entsprechendes System seines Mysticismus macht. Meist sprechen die Mystiker ihr inneres Leben, wie es eben ist, in einzelnen zerstreuten, oft gar nicht unter einander zusammenhängenden Massen aus, und jede solche Masse ist gewissermaßen ein in sich abgeschlossenes Ganzes, trägt ein eigenthümliches Gepräge des Lebens an sich. Bei Hugo kam nun noch ein besonderer Grund hinzu, der in seiner ganzen Eigenthümlichkeit lag. Diese war, in Folge seiner ursprünglichen Organisation, Streben nach möglichster Allseitigkeit, Verbindung des Einzelnen, Getrennten nach allen Richtungen hin. So suchte er auch im Mysticismus alle Formen zu vereinigen, oder sie vereinigten sich ihm vielmehr von selbst im inneren Leben. Aber wir wissen auch, daß ihm eine vollendete Durchbildung jener für das Ganze der Theologie beabsichtigten Allseitigkeit, da es nur noch der erste Versuch der Art in dieser Zeit war, nicht gelang. So auch im Mysticismus.

Wir finden bei ihm auch hier, wie wir es schon in seiner Behandlung der übrigen Gebiete der Theologie fanden,

---

In solchem Falle darf es nun aber eine Darstellung nicht versuchen, die ganze vorliegende Masse in ein ordentliches, wohlverbundenes System und Fachwerk zu schlagen, das der Mystiker selbst weder je gegeben hat, noch geben wollte. Dieß würde nur dadurch geschehen können, daß die meisten mystischen Gedanken, Stellen und Partien aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und in andere Verbindung gebracht würden. Dadurch würde ihnen aber alle ursprüngliche, eigenthümliche Farbe und Gestalt, wie sie rein historisch vorliegt, durchaus verloren gehen; es würde ein Mysticismus erscheinen, nicht wie er wirklich war, sondern wie er etwa gewesen sein würde, wenn der Geschichtsschreiber selbst Mystiker gewesen wäre. [Manche, besonders speculative Mystiker, haben freilich hier im Systematisiren schon viel vorgearbeitet, z. B. Richard.] Also gilt besonders hier die Hauptforderung der historischen Treue bis ins Einzelste. Diese wollen wir denn zu befolgen suchen. Da aber doch in jedem Mysticismus eines Individuums wenigstens eine gewisse innere Einheit sich finden muß, und somit auch die Möglichkeit einer einfacheren Uebersicht für die Darstellung, so werden wir auch bei dem Hugonischen das Einzelne nach dem jedesmal Vorherrschenden und Wesentlichen (denn die Formen laufen wohl auch bisweilen in einander), mit Rücksicht auf unsre Andeutungen über Mysticismus überhaupt, unter allgemeine bestimmte Gesichtspunkte zu bringen suchen, immer noch aber auch unter diesen die einzelnen Partien mit dem ihnen eigenthümlichen Cyclus von mystischen Bildern, in denen sich das Leben des Mystikers, als er schrieb, vorzugsweise bewegte, auseinanderhalten, weil gerade diese besonderen Modificationen, rein aufgefaßt, oft die feinsten und interessantesten Nüancen des Mysticismus bezeichnen. Dazu bemerken wir noch, Hugo hat seinen Mysticismus noch keineswegs recht eigentlich mit dem Ganzen seiner dogmatischen und moralischen Ansichten verbunden, wenigstens tritt eine solche durchgehende Verbindung, wie wir sie z. B. schon mehr bei Bernhard finden, nicht klar heraus; sie war nicht eigentlich durchgelebt, der Mysticismus war ihm öfter mehr nur Sache der einzelnen Stimmung, nicht immer entschieden der ganzen, großen, umfassenden Lebensansicht. Diese Bemerkung ist höchst wichtig für die Darstellung. Diese darf es nämlich nicht wagen, einzelne Ansichten, namentlich einzelne Dogmen, die wohl einen Zusammenhang mit dem Mysticismus haben könnten, aber bei Hugo keineswegs offenbar haben, aus der ganzen übrigen Masse herauszunehmen und willkührlich mit dem Mysticismus zu verbinden. — Wir haben über-

fast alle vorhandenen mystischen Formen gewissermaßen in eins verbunden. Sein Mysticismus war zwar überhaupt ein bloß contemplativer, nach innen gehender und auch zunächst sich innerlich haltender, nicht ein activer, unmittelbar ins thätige Leben ausströmender. Daß dieß Letztere sein Fall nicht habe sein können, geht schon aus unsrer Bemerkung hervor, daß die Thatkraft bei ihm nicht das Ueberwiegende, ja verhältnißmäßig vielleicht das Schwächere, Gelähmte war, und daß dadurch mit sein ganzes Wesen eine besondere Stimmung und Richtung zur Contemplation und zur Stille des innerlichen Lebens erhielt. In der mystischen Contemplation aber tritt die größte Mannigfaltigkeit hervor. Die allgemeinste Unterscheidung ist, daß dieselbe theils ohne Speculation, obgleich in wissenschaftlicher Form, theils mit Speculation verbunden erscheint, und diese Unterscheidung legen wir daher auch unsrer ganzen Darstellung zum Grunde, wonach sich dieselbe dann immer von dem Einfacheren zu dem Zusammengesetzteren fortbewegen wird. So verlangt es die Natur dieses Mysticismus, daß wir hier zunächst ganz von dem einfach Religiös-Praktischen ausgehen, und erst unten gegen das Speculative hin den abgerissenen Faden von der Scholastik wieder aufnehmen.

I. Mysticismus ohne Speculation. Dieser ist es, den wir in den meisten Schriften Hugo's finden. In ihm scheint er am meisten gelebt zu haben. Auch ist diese Form — im Vergleich mit dem speculativen Mysticismus, wo das freie, phantastisch schwebende mystische Leben unter den speculativen Begriff gleichsam eingezwängt und gefesselt wird — noch immer die einfachste und natürlichste, sie mußte daher den Hugo, bei seiner Natürlichkeit und Geradheit

---

haupt die Absicht, Hugo's mystisches Leben ganz vollständig und rein so darzulegen, daß auch nach unsrer Darstellung und auf Grund derselben, noch immer eine andere, von der unsrigen verschiedene Auffassung leicht möglich bleibt. Wir werden daher größtentheils nur einfach den Hugo selbst gleichsam die Geschichte seines Mysticismus erzählen lassen.

überhaupt, am meisten aussprechen, und sie war auch fast allein in seiner Zeit herrschend (ob sich gleich für Hugo wenigstens, auch hier nicht schlechthin alles Einfließen speculativer Momente läugnen läßt). Wissenschaftlich ist dieser Mysticismus immer durch die im Einzelnen wenigstens versuchte logische Gliederung und Anordnung, und durch das Anschließen an die kirchliche, und wie es von Hugo zu erwarten, insbesondere biblische Theologie.

Der wichtigste Unterschied trifft hier den Weg zu den mystischen Punkten, wonach sich dann ein rein-sittlicherer und ein mönchischer Mysticismus scheidet. Vornehmlich erscheint bei Hugo nur die einfache Forderung der sittlichen Reinigkeit, wobei dann das Uebrige untergeordnet bleibt. Hugo meinte nämlich vor Allem durch Tugendübung, Reinheit des Herzens, Gewissensruhe, durch das Bewußtsein gethaner Pflicht und die Freudigkeit und den Frieden darin, sich im innern Leben auf einen Standpunkt zu erheben, wo er einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott würdig und auch theilhaftig wäre. Der stille Schluß des Herzens war dann etwa dieser: der Mensch wird durch die Tugend göttlich; warum sollte er dann nicht mit Gott innigst und unmittelbar verbunden sein? Die Erklärung hat also hier nur das allgemeine Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen zu nennen: das religiöse Gefühl, durch Moralität gesteigert, fiel in seinen höchsten Erhebungen in Mysticismus, die religiöse Ansicht verwischte zuletzt ganz die natürlich-sittliche, oder, mit dem kirchlichen Ausdruck, die Gnade verdrängte ganz die Natur. Dieser mystische Aufschwung konnte nun nicht in hohem Grade verunreinigt sein; denn er war von sittlichen Punkten ausgegangen, ja er führte als sittlicher Antrieb, Stärkung der Tugend, wieder zu diesen zurück. Und diese Seite macht nun eine hohe Schönheit des Hugonischen Mysticismus, es ist der sogenannte mystische Weg der Reinigung im edelsten Sinne, contemplativ-sittlicher, praktischer Mysticismus. In anderen Partien dagegen mischt sich eine falsche, mönchische Sittlichkeit

ein, wo dann auch jene schöne Reinigkeit, gleichsam Keuschheit der mystischen Erhebung zurücktritt, und die wir daher absondern müssen. Jene sittliche Reinheit des Mysticismus hat mit Hugo aus dieser Zeit fast nur noch Bernhard gemein [9]).

1) Reinsittlich-contemplativer Mysticismus. Die mystische Contemplation pflegte Hugo sowohl nach ihrer theoretischen Seite hin, im Schauen, als nach ihrer praktischen, in der unmittelbaren Empfindung, Berührung des Göttlichen, Hingenommenfühlen vom Unendlichen; weil bei ihm das theoretische und praktische Interesse, Gefühl und Phantasie gleich lebendig waren. Doch erscheint einmal wenigstens der Mysticismus nur nach der praktischen Seite hin in der Schrift vom Pfande der Seele (de arrha animae), d. h. von dem, was die Seele als Unterpfand der Liebe Gottes, ihres Bräutigams, und ihrer einstigen Seligkeit schon hier empfängt, ein Selbstgespräch des Menschen mit seiner Seele [10]). Hier erscheint sogleich

---

9) Mit Bernhards Formen stimmen überhaupt oft die Hugonischen in diesem niederen, nichtspeculativen Gebiete des Mysticismus, wobei wir aber nicht ein bloßes Nachtreten Hugo's, sondern vielmehr ein Wechselverhältniß anzunehmen haben. S. zur Vergleichung nächst Neander d. heil. Bernhard vornehmlich Schmid Myst. d. Mittelalt. S. 187 ff.

10) T. II. fol. 142—148. Die Form ist eine nach Augustins Vorgange sehr gewöhnliche in dieser Zeit. — Es enthält dieses Büchlein viele treffende Gedanken und feine Beobachtungen des inneren Lebens. Es athmet oft den Geist des wahrsten, innigsten christlichen Gefühls, einer hohen, rührenden Einfalt und Kindlichkeit, und wir begreifen das Urtheil der französischen Benedictiner (Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 16.) nicht, die die Sprache desselben trocken, mit Wortspielen überladen, und das Ganze mehr für den Geist als für das Herz ansprechend finden. Wir suchen kurz den Sinn und Ton desselben seinem ganzen Verlaufe nach auszudrücken. „Laß uns, spricht der Mensch zu seiner Seele, ganz allein, und daher ganz frei und offen mit einander reden. Sage mir, meine Seele, was liebst du am meisten? Ich weiß, daß dein Leben Liebe ist, daß du nimmer ohne Liebe sein kannst. Sieh diese Welt und Alles was in ihr ist,

das ganze sittlich-religiöse Leben sammt allen seinen Beför-
derungsmitteln in Natur, Offenbarung und Kirche in Ver-

---

alle die vielen Dinge, die die Lust des menschlichen Herzens locken und reizen: du kennst sie alle, hast sie fast alle schon genossen: sage mir, was hast du dir von ihnen allen als das Einzige erlesen, das du ganz umfassen und immer besitzen möchtest? Oder hast du etwas Andres, was du über alle diese Dinge liebst? Die Seele. Ich liebe sie alle; und doch habe ich von ihnen noch keines gefunden, das mir über Alles liebenswerth wäre. Ich habe nur zu oft erfahren, wie trügerisch und flüchtig die Liebe dieser Welt ist; und darum schwanke ich noch in meinem Verlangen; ich kann nicht ohne Liebe sein; aber die wahre Liebe habe ich noch nicht gefunden. Der Mensch. Ich freue mich, daß du deine Liebe nicht an das Zeitliche gehangen, aber es schmerzt mich, daß du noch nicht in der Liebe zum Ewigen deine Ruhe gefunden hast. — Vielleicht reißest du dich ganz vom Zeitlichen los, wenn dir eine höhere Schönheit gezeigt wird, die du lieber umfassest. Die Seele. Es ist wahr, niemand kann ohne Liebe selig sein. Der ist der unseligste Mensch, der nicht wenigstens etwas außer sich liebt. Denn der wäre gar kein Mensch, der alle Verbindung der menschlichen Gesellschaft vergessend, in einer einsamen und traurigen Liebe nur allein sich selbst liebte. Wenn du also die Liebe zur Welt verwirfst, so zeige mir wenigstens eine andere, höhere Liebe. Der Mensch. Ach, wenn du nur dich selbst betrachten, und deinen Werth anerkennen wolltest, so würdest du dich gewiß tadeln, daß du außer dir von den Dingen dieser Welt noch etwas liebenswürdig finden konntest. Wer seine eigne Würde erkannt hat, der wirft sich nicht an Dinge weg, die unter ihm stehen. Du willst keine einsame Liebe haben; suche aber auch keine niedrige, gemeine: du willst einen einzigen Gegenstand deiner Liebe; suche aber auch einen einzig würdigen. Und darum erkenne deine eigne Schönheit, damit du einsehest, welche Schönheit allein deiner Liebe werth sei. — Meinst du vielleicht, daß du für dich allein dich nicht sattsam erkennen könntest; warum nimmst du nicht ein fremdes Urtheil zu Hülfe? Du hast einen Bräutigam und weißt es nicht; er ist der Schönste von allen, nur siehst du ihn noch nicht. Er aber sieht dich und liebt dich; er hat sich dir noch nicht zeigen wollen, aber Geschenke hat er dir gesandt, Unterpfänder, Zeichen seiner Liebe. Ach, wenn du sein Angesicht sehen solltest, das Angesicht dessen, der dich erwählet hat, du würdest nicht mehr an deiner Schönheit zweifeln, nicht mehr seine Liebe verachten und dich einer andern, unzüchtigen Liebe Preis geben. Da du ihn aber nicht sehen kannst, so betrachte wenigstens das Unterpfand seiner Liebe; es ist

bindung mit dem Mysticismus, insofern dasselbe nämlich in seinen höchsten Punkten als eine unmittelbare Vereinigung

---

groß, *außerordentlich*, so wie es ihm, dem Hohen, ziemt. Du wartest, und weißt nicht, was ich sagen will; du erinnerst dich nicht von irgend jemand etwas so Großes empfangen zu haben? Nun so laß dir zeigen, was dir dein Bräutigam gegeben hat. Siehe diese ganze große Welt an, mit Allem was in ihr ist; sie dient *dir*, *deiner* Freude, *deinem* Nutzen. Dieser Himmel, diese Erde, diese Luft, diese Meere, dieser jährliche Wechsel von Entstehen und Vergehen in der Natur — Alles vereinigt sich um *deine* Bedürfnisse zu befriedigen. Und wer hat diesen Lauf der Natur vorgeschrieben? Es war *dein verborgener Freund*. Wie unklug und verwegen war es daher, Liebe und Gegenliebe in dieser Welt zu suchen. Willst du einmal die Dinge dieser Welt lieben, so liebe sie wenigstens nur als etwas *Untergeordnetes*, *Dienendes*, als Unterpfänder deines Bräutigams, als Geschenke deines Freundes, als Wohlthat deines Herrn, und zwar so, daß du dabei immer gedenkest, was du *ihm* schuldig ist, daß du nicht diese Dinge anstatt seiner, oder ihm gleich, sondern *nur um seinetwillen*, und ihn über sie alle liebest. [Diese reine Ansicht der irdischen Dinge hält Hugo jedoch nicht immer fest, sondern schlägt auch bisweilen in die craß-mönchische über.] Hüte dich, daß du nicht anstatt einer Braut eine Buhlerin werdest, die die Geschenke des Gebenden mehr liebt, als das Herz des Liebenden. Liebe ihn, um ihn zu genießen; liebe dich selbst, weil du von ihm geliebt wirst. Das ist die reine keusche Liebe, die nichts Niedriges, nichts Bitteres, nichts Vergängliches an sich hat, sondern wahrhaft selig und ewig ist. *Die Seele*. Deine Worte haben mich entflammt, es brennt mir das Herz. Obschon ich ihn nicht gesehen habe, den du mir schilderst, so reizt mich doch die Lieblichkeit deiner Rede und deine rührende Ermahnung, den über Alles zu lieben, der mir Alles zum Pfande seiner Liebe gegeben hat. Aber eins ist doch, was mich im vollen Genusse des Glückes dieser Liebe stört. Ich liebe ihn den Auserwählten einzig, aber *ich* werde nicht wiederum einzig von ihm geliebt. Dieses Pfand seiner Liebe, das du mir vorhältst, wie Viele theilen es doch mit mir! Nicht nur Thiere, sondern auch Menschen, ja oft Menschen, die den Thieren ähnlich sind, genießen dieselben Wohlthaten wie ich. Dieses Licht der Sonne allein, was gewährt es mir mehr als dem Wurme, der sich im Staube windet? *Der Mensch*. Ich lobe deinen Eifer, du willst eine vollkommne und ungetheilte Liebe, da du so sehr nach dem Grunde einer vollkommnen Liebe forschest. So höre denn. Alles was er andern seiner Geschöpfe verliehen hat, das hat er eben dadurch auch

mit Gott gedacht wird. Das Ganze ist würdig und edel gehalten, vornehmlich tritt jenes sittliche Moment hervor.

---

zugleich dir verliehen. Für wen leben und nähren sich die Thiere, als für dich? Und die bösen Menschen, sie sind mit Allem, was sie haben, nur um der Guten willen da. Durch das Zusammenleben mit ihnen sollen die Guten geübt werden, theils höhere Güter zu suchen, als diejenigen sind, die sie mit den Bösen gemein haben, theils das Böse immer mehr verabscheuen und die Tugend desto eifriger lieben zu lernen. Endlich die Gemeinschaft der Guten, ist sie dir nicht vom gütigen Schöpfer dazu gegeben, damit du in ihr den Trost deines Lebens finden, damit du nicht ein einsames und leeres Dasein elend hinschleppen solltest? Und wenn du die Guten wahrhaft liebst, so wirst du dich auch über Alles, was ihnen verliehen wird, eben so sehr freuen, als wäre es dir selbst gegeben. Ob es also wohl eine Seligkeit wäre, allein geliebt zu werden, so ist es doch noch viel seliger, in der Gemeinschaft vieler Guten durch die Liebe ihr Glück mitzugenießen. Denn die geistige Liebe wird gerade dann erst jedem Einzelnen recht eigen, wenn sie Allen gemein ist. Sie wird durch die Theilnahme Mehrerer nicht vermindert, da ihre Frucht in Allen immer eine und dieselbe ganze bleibt. So liebt dein Bräutigam in Allen dich, indem er Alle deinetwegen liebt; und er liebt dich darum auch einzig, weil er nichts ohne dich liebt. Seine Liebe wird durch die Theilnahme Mehrerer nicht getheilt und zerstückelt, sondern er ist den Einzelnen in demselben Maaße gegenwärtig, wie Allen. Alle mögen also den Einen einzig lieben, damit sie von dem Einen einzig geliebt werden, weil außer dem Einen kein Anderer von Allen einzig geliebt zu werden verdient, und auch kein Anderer Alle einzig lieben kann. Alle mögen sich in dem Einen gleichsam als Einen lieben, daß sie durch die Liebe zu diesem Einen eins werden. Eine solche Liebe ist einzig, und doch nicht einsam, allgemein und doch nicht getheilt, sie verliert nichts durch die Dauer, sie ist alt und doch auch neu, ihr Genuß ist süß, ihre Frucht ewig, sie erquicket und sättiget, und erzeugt doch niemals Ueberdruß. Die Seele. Wie wohlthuend ist mir diese Erklärung; ich fühle mich nun gerade durch das in der Liebe gesteigert, was mir sie vorher zuwider machen wollte. Zeige mir nur noch das Eine, daß seine Liebe nicht bloß in der Neigung besteht, sondern sich auch wirklich geäußert hat. Der Mensch. Gern gebe ich deinem Verlangen nach, weil ich sehe, daß dein anhaltendes Forschen nicht aus Uebermuth, sondern aus Demuth kommt. Könnte ich dir nur alle seine Wohlthaten so erzählen, wie es dir gut ist, und wie es ihm gefällt, der sie dir gegeben hat. Denn er hat dir sie eben gegeben, daß du seiner nie ver-

Reine Liebe zum Ewigen, wahre, heiße Sehnsucht nach Gott, ist das Wesentliche. Alles geht darauf, um dieses Verlan-

---

gessen, nie von seiner Liebe lassen möchtest. Zuerst bedenke, meine Seele, daß er dir das Dasein gegeben hat. Und hattest du ihm wohl etwas zuvor gegeben, daß er dich werden ließ? Nichts, gar nichts hattest du ihm gegeben, konntest du ihm gegeben haben: aus lauter Gnade hast du empfangen, daß du bist. O etwas Großes ist es, daß unser Gott lieber gewollt hat, daß wir wären, als daß wir nicht wären. Möchten wir uns dieß nur immer vorhalten. Schon um dieser Wohlthat allein willen müßten wir ihn ewig preisen. Aber er hat dir, meine Seele, nicht nur gegeben, daß du bist, sondern auch, daß du schön bist; denn er wollte dich einst als Braut in sein Brautgemach einführen. Daher hat er dein Aeußeres mit den Sinnen geschmücket, wie mit glänzenden Edelsteinen, und dein Inneres mit der Anlage zur Weisheit, als mit einer natürlichen Schönheit. Dein äußerer Schmuck aber übertrifft aller Edelsteine Schönheit, und dein innerer aller Gestalten Reize. — Hast du aber diese ursprüngliche Schönheit immer bewahrt und dich derselben würdig bewiesen? — Nein; du bist undankbar gewesen, du hast deinen Bräutigam verlassen und mit Anderen gebuhlt, du bist so niedrig, schändlich und unrein geworden, daß dich selbst deine Liebhaber nicht mehr mögen, und dein Bräutigam nun ganz und gar seiner Umarmung dich nicht mehr würdigen kann. Die Seele. Ach ich glaubte, daß deine Worte sich anders wenden würden; so aber fühle ich mich in große Unruhe und Verwirrung versetzt. O daß doch nicht geschehen wäre, was du gesagt hast, oder daß du wenigstens nicht gesagt hättest, was geschehen ist. Der Mensch. Nicht um dich ganz niederzuschlagen habe ich jenes gesagt, sondern nur, um dich dem ganz zu unterwerfen, dem du angehörst. Denn sieh, er, der Hohe, ist herabgestiegen zu deiner Niedrigkeit, um dich wieder zu sich zu erheben, er hat für dich gelitten, was du zu leiden verdient hättest. O bedenke, meine Seele, diese große, überschwengliche Wohlthat. Du bist nun durch seine Reinheit wieder rein; und er liebt dich nun wieder, als wärest du nimmer von ihm gewichen, und hält dir deine Schuld nicht vor. Die Seele. Ich möchte nun fast meine Schuld lieb gewinnen, da sie Ursache gewesen ist, daß er mir einen so großen Liebesbeweis gegeben. Nein, keine Liebe kann größer, aufrichtiger, heiliger und inniger sein, als die seine. Er, der Unschuldige, ist für mich gestorben, ob er gleich nichts an mir fand, das der Liebe werth war. O Herr, was hast du an mir geliebt, wie hast du mich so sehr geliebt, daß du für mich gestorben bist? — Aber, wenn ich nun wieder angenommen bin, was werde ich dann

gen nach oben zu steigern. Die äußeren und inneren Mittel zu diesem Zwecke erscheinen hier nicht gerade als nothwen-

noch hier zurückgehalten, warum darf ich nicht sogleich in die Arme meines Bräutigams eilen? Der Mensch. Du weißt also nicht, wie befleckt, ungestalt und unordentlich du gewesen bist, da du so schnell in jenes reine, keusche Brautgemach eingeführt werden willst? Ach, es muß erst noch viel an dir gereinigt und gebessert werden, ehe du der Umarmungen deines Bräutigams gewürdigt werden kannst. Bereite dich also, und schmücke dich, wie es einer Braut, und zwar einer Braut des himmlischen, ewigen Bräutigams geziemt. Die Seele. O, so nenne mir diesen Schmuck, durch den ich ihm gefalle, dem ich so gern gefallen möchte. Ich will keine Mühe scheuen, will all mein Streben dahin richten, daß ich mir ihn aneigne. Der Mensch. Thue das, und ich bitte Gott, daß er, der dir den Willen dazu gab, dir auch die Kraft geben möge, es ins Werk zu richten. Nun sieh', du bist hier in der Kirche, die gleichsam das Vorzimmer ist, wo du zur Hochzeit vorbereitet wirst; der Himmel aber ist das Schlafgemach des Bräutigams, wo die Hochzeit gefeiert werden soll. Hier die Uebung im Guten, dort der Lohn. Was nun deine Vorbereitungen und deinen Schmuck selbst anlangt, so bemerke vor Allem, daß du dir nichts davon selbst giebst, sondern daß Alles ein freies Liebesgeschenk deines Bräutigams ist. Dabei ist aber das Bad der Taufe das erste, darin die frühere Schuld abgewaschen wird. Darauf folgt das Chrisma und das Oel, dadurch du mit dem heiligen Geiste gesalbt wirst. So kommst du zum Tische des Herrn, wo du in seinem Leibe und Blute eine Speise empfängst, die dich innerlich nähret und kräftiget, so daß du gleichsam ein neues, frisches, jugendliches Ansehen erhältst. Dann legst du die Kleider der guten Werke an, wirst mit Allmosen, Fasten, Gebet, heiligen Nachtwachen und anderen frommen Uebungen, wie mit allerlei buntem Schmuck geziert. Zuletzt endlich folgt das Räucherwerk der Tugenden, deren angenehmer Duft allen alten Unrath vollends austilgt, so daß du dich nun wie neu geboren, vollkommen froh und frei und wohl fühlest. Auch ist dir in der h. Schrift ein Spiegel gegeben, darin du dein Antlitz sehen und danach deinen Schmuck immer schicklicher und zierlicher ordnen könnest. Und solltest du dich doch wieder einmal beflecken, nun so hast du deine Thränen, damit du dich wieder rein waschen könnest; trocknet dir deine Salbe aus, so salbe dich wieder mit frommer Demuth. Und so kommt dir Alles durch eine weise Anordnung zu einem Zwecke entgegen. Ist dir nicht die Gnade der guten Werke zu Theil geworden, so hast du doch den guten Willen von

big, sondern in einem freieren Verhältniß, sind also auch nicht besonders wichtig für den Mysticismus. Der mystische Punkt tritt erst am Ende ein. Die Seele, durch mehrere Grade der sittlich-religiösen Reinigung hindurchgegangen, und immer höher von jener Liebe entbrannt, spricht zuletzt zu dem sie belehrenden Menschen: „Nun bitte ich dich, daß du mir noch über dieß Eine Auskunft gebest: was ist jenes süße Etwas, das mich in der Erinnerung an ihn bisweilen so kräftig und so selig bewegt, daß ich schon ganz gleichsam aus mir selbst herauszugehen, und ich weiß nicht wohin, weggerissen zu werden anfange. Denn plötzlich werde ich da erneuert und ganz umgewandelt, und es wird mir wohl, wie ich es nicht auszudrücken vermag. Das Gewissen wird heiter, aller Schmerz der vergangenen Leiden ist vergessen, das Herz jauchzt, der Verstand wird klar, das Gemüth erleuchtet, die Sehnsucht beseligt, und ich sehe mich nun irgendwo anders, ich weiß nicht wo, und halte Etwas innerlich mit den Armen der Liebe umfaßt, ich weiß nicht was; und doch strebe ich mit aller Kraft es immer zu halten, nie wieder von mir zu lassen. Mein Geist ist gleichsam in einem süßen Ringen begriffen, damit nie mehr von ihm weiche, was er immer festhalten möchte, und als habe er in ihm

---

ihm empfangen. Vollbringst du große Werke, so wirst du in Gnaden erhoben; vollbringst du sie nicht, so wirst du vielleicht heilsam gedemüthigt. Hast du die Gnade der Tugenden nicht, und wirst vom Andrange der Laster geplagt, so befestigt dich dieß in der Demuth. Demuth in der Schwachheit ist bei Gott angenehmer, als stolze Tugend. So weiß er Alles zu deinem Besten einzurichten, und es ist nur deine Sache, Alles mit Dank und Ergebung anzunehmen. — Und er liebt dich auch schon, wenn du auch noch nicht vollkommen bist. Sieht er auch noch etwas an dir, was ihm nicht gefällt, so liebt er doch schon das an dir, daß du an dir selbst hassest, was ihm mißfällt. Denn er sieht nicht sowohl auf deinen vollendeten Zustand, als auf deinen Vorsatz, nicht auf das, was du bist, sondern auf das, was du sein willst, wenn du nur das Deinige thust, um das, was du noch nicht bist, zu werden.“ Nun der Schluß oben im Texte.

das Ende alles seines Sehnens gefunden, jauchzt er hoch und unaussprechlich auf, nicht mehr suchend, nach nichts mehr verlangend, immer so zu bleiben begehrend. Ist dieß vielleicht mein Geliebter? O sage mir, ob er's ist, damit ich ihn beschwöre, wenn er wieder zu mir kommt, nicht wieder von mir zu gehen, sondern immer bei mir zu weilen. Der Mensch. Es ist wirklich dein Geliebter, der dich besucht; aber er kommt unsichtbar, insgeheim und unbegreiflich. Er kommt, daß er dich berühre, nicht, daß er von dir gesehen werde. Er kommt, daß er dich mahne, nicht, daß er von dir vollkommen erfaßt werde. Er kommt nicht, daß er sich dir ganz hingebe, sondern nur, daß er sich dir zu kosten biete, nicht, daß er deine Sehnsucht ganz befriedige, sondern nur, daß er deinen Trieb reize. Er theilt dir gewissermaßen nur die Erstlinge seiner Liebe mit, giebt dir noch nicht volle und ganze Sättigung [11]). Und dieß ist es was allermeist zum Unterpfande deiner Verlobung mit ihm gehört, daß er, der sich dir einst ganz zu schauen und auf immer zu besitzen geben wird, itzt schon bisweilen sich dir zu kosten giebt. Es ist dir dieß auch ein Trost bei seiner Abwesenheit, daß du bisweilen durch seinen Besuch gestärkt wirst, damit du nicht völlig erschlaffest. —" Ein reiches und schönes religiöses Leben auf seiner höchsten Spitze, schlägt hier in Mysticismus um. Jenes süße Etwas, das Hugo wirklich und realiter zu umfassen meint, ist ein imaginirter Gegenstand, ein Bild vom Göttlichen, das zuletzt vor dem Bewußtsein allein stehen bleibt, und von dem zur höchsten Sehnsucht gesteigerten Gefühle zum realen Object umgewandelt wird, sich für das Göttliche selbst

11) Fol. 148. c. 4. „Vere ille est dilectus tuus qui visitat te: sed venit invisibilis, venit occultus, venit incomprehensibilis. Venit ut tangat te, non ut videatur a te: venit ut ammoneat te, non ut comprehendatur a te: venit non ut totum infundat se, sed ut gustandam praebeat se, non ut impleat desiderium, sed ut trahat affectum: primitias quasdam porrigit suae dilectionis, non plenitudinem exhibet perfectae satietatis."

gleichsam unterschiebt. Jedoch ist immer hier noch bloße Berührung, bloßes Kosten, immer noch Selbstbewußtsein genug, um nicht ganz in dem erträumten Gegenstande aufzugehen. — Eben so war das theoretische Interesse nicht lebendig, es kam nicht zum Schauen, das Gefühl überwog noch die Phantasie.

Zugleich neben der praktischen auch nach der theoretischen Seite hin erscheint nun aber Hugo's Mysticismus in anderen Partien. Ueber das Schauen bei Hugo müssen wir aber zuerst etwas im Allgemeinen bemerken. Hugo lehrt bisweilen für dieses Leben nur einen Glauben; das Schauen dagegen allein fürs andere Leben [12]). Er braucht dabei besonders die Stellen: „Unser Wissen ist Stückwerk ꝛc."; „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht ꝛc." Diese Behauptung des bloßen Glaubens gilt ihm aber eben nur im Gegensatz zum vollkommnen Schauen im anderen Leben. Er schließt damit ein gewisses Mittleres, das mystische Schauen, das auch in diesem Leben schon statt finden könne, aber freilich noch unvollkommen, nicht aus. Dieses mystische Schauen parallelisirt er mit dem Schauen, das er sich beim ersten Menschen im Zustande der Unschuld denkt, und das er beschreibt als eine Erkenntnißweise, die ihrer Gewißheit nach zwischen dem nach dem Falle eingetretenen bloßen Glauben und der Anschauung des künftigen Lebens in der Mitte stehe [13]). Dem Mystiker wird das durch den Fall geschlossene Auge der Anschauung wieder geöffnet [14]). Hugo stellt daher dieses mystische Schauen auch bisweilen nur als eine höhere Potenz des Glaubens dar (promotio fidei) [15]). Durch alles das scheint er aber für seinen Mysti-

---

12) De sacramentis L. I. P. XI. c. 9. P. VI. c. 14. L. II. P. XVIII. c. 17 (quid distet inter videre et credere).

13) De sacram. L. I. P. VI. c. 14.

14) De arca morali L. III. c. 6.

15) De sacram. L. I. P. X. c. 4. vgl. jedoch ibid. c. 2. „— quamvis

cismus dem Vorwurf der Schriftwidrigkeit haben entgehen zu wollen, den man ihm eben mit jenen Bibelstellen machen konnte. Ein gewisses Schwanken unterhält er allerdings über diese Begriffe. So braucht er z. B. die Stelle: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," eben so wohl vom mystischen wie vom ewigen Schauen. Eben so behauptet er bisweilen ein mystisches Schauen Gottes, wie er ist, also doch ein vollkommnes. — Ferner, ein vielgebrauchtes und vieldeutiges Wort bei Hugo und den Mystikern des Mittelalters ist contemplatio. Wir glauben, seine ganze Bedeutung zu erschöpfen, wenn wir sagen: es bezeichnet im Allgemeinen das ganze höhere, vollkommnere geistige Leben in Erkenntniß, Gefühl und Bestrebung überhaupt, besonders aber nach seiner mystischen Seite hin, in der unmittelbaren Vereinigung mit Gott: mit andern Worten: das contemplative Leben im umfassendsten Sinne dieser Zeit. Nun geht es aber auch oft nur auf eine Theilvorstellung dieses Begriffs, als: jenes Leben nach seiner theoretischen Seite (Betrachtung religiöser Gegenstände), oder nach seiner praktischen Seite hin, namentlich inwiefern beides mystisch ist (unmittelbares Schauen, oder unmittelbares Empfinden Gottes); so auch noch speciellere Theilvorstellungen, in immer weiteren Spaltungen bis aufs Einzelste herab. Bei Hugo wird aber dieser Begriff zuerst noch weit einfacher ausgeführt, als bei Richard. Dieser spinnt ihn, mit Rücksicht auf die einzelnen Vermögen und Gegenstände für die Comtemplation zu einer unendlichen Menge von Unterabtheilungen in einem vollständigen System aus [16]). Unser „Anschauung" erschöpft also den

etiam nonnunquam ipsa, quae ex praesenti contemplatione nascitur, certitudo abusive fides appelletur."

16) In den beiden Schriften 1) de minori contemplatione s. de XII patriarchis, auch genannt Benjamin minor de praeparatione animi ad contemplationem; 2) de arca mystica, auch genannt Benjamin major s. de contemplatione. Richard er:

Sinn der contemplatio bei weitem nicht. Wir werden es aber doch in Ermangelung eines bezeichnenderen meist beibehalten. Aus dem jedesmaligen Zusammenhange wird sich auch immer die beabsichtigte Bedeutung ergeben: man hüte sich nur bei dem Worte immer bloß an das Theoretische zu denken.

So finden wir nun den Mysticismus nach theoretischer und praktischer Seite hin unter mehreren Formen. Hugo nennt einmal Lesen (lectio), Nachdenken (meditatio), Gebet (oratio), Handeln (operatio), Anschauung (contemplatio) als die fünf Hauptgrade des ganzen religiösen Lebens. Sie sollen zugleich eine Beschreibung des wahren praktischen, oder wie er auch sagt, Mönchslebens ausmachen, im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen, welches Hugo nur als Vorschule zu jenem betrachtete [s. oben S. 140.]. „Durch die vier ersten (beim Lesen bestimmt er ausdrücklich, daß es nicht auf Einsammlung von Gelehrsamkeit gehen dürfe) wird das Leben der Gerechten geübt und zur künftigen Vollkommenheit nach und nach emporgehoben. Der fünfte, die Anschauung, ist gleichsam die Frucht der vorhergehenden, und giebt schon in diesem Leben einen Vorschmack der künftigen Belohnung des Guten. Der erste Grad, das Lesen, gehört den Anfängern, der letzte, die Anschauung, den Vollkommnen, und je mehr einer von den in der Mitte liegenden erstiegen hat, desto vollkommner ist er. Das Lesen giebt Einsicht, das Nachdenken Rath. Das Gebet verlangt, das Handeln sucht, die Anschauung findet. Wenn du also durchs Lesen die Einsicht gewonnen hast, was zu thun sei, so ist dieß der Anfang des Guten; reicht aber noch nicht aus. Steige also auf die Burg des Rathes, und denke nach, wie du erfüllen könnest, was du als gut erkannt hast. Denn Viele haben das Wissen, aber nur Wenige

---

hielt dieser beiden Schriften wegen den Beinamen contemplator magnus. Beide zusammen gedruckt im J. 1494; welche Ausgabe wir brauchen.

wissen auch die Ausführung im Leben. Ferner, weil der menschliche Rath ohne die göttliche Hülfe schwach und ohnmächtig ist, so erhebe dich zum Gebet und suche den göttlichen Beistand, damit die göttliche Gnade, die dich zuvorkommend erleuchtet hat, hinterher auch deine Füße auf den Weg des Friedens leite, und, was nur noch im Vorsatze war, in die That übergehe. Darauf schicke dich zum guten Werk an, damit du durch die That verdienest, was du im Gebet bittest. Mit dir will Gott handeln; du wirst nicht gezwungen, sondern unterstützt. Wenn du allein handeltest, so richtetest du nichts aus: wenn Gott allein handelte, verdientest du nichts. Gott wirkt in dir, daß du etwas vermögest, und du wirkst, damit du etwas verdienest. [Ueber diese mildere dogmatische Ansicht Hugos das Nähere unten im System.] Die guten Werke sind der Weg, auf dem man zum Leben geht [also nicht bloße einseitige Contemplation]. Sei stark und handle männlich. Und dieser Weg hat auch seinen Lohn. So oft wir von seinen Mühseligkeiten ermattet sind, da kommt ein Gnadenblick von oben und erleuchtet uns, und wir schmecken und sehen wie freundlich der Herr ist. So findet die Anschauung, was das Handeln sucht[17])." Man könnte in dieser mild gehaltenen Stelle den Mysticismus ganz übersehen; allein das Wort Anschauung und die Analogie anderer Stellen entscheidet doch für denselben. — Die Meditation hat hier offenbar noch kein speculatives Element, sondern geht nur auf sittliche Klugheit: eben so gehört die Anschauung nur dem Gefühl und der Phantasie. Merkwürdig ist, daß hier der mystische Punkt nach einer gewissen Ermattung im sittlichen Handeln und in der Tugendübung gesetzt wird.

---

17) Didasc. L. V. c. 9. (vgl. auch die Schrift de meditatione) „Habet haec via praemium suum, quotiens ejus laboribus fatigati superni respectus gratia illustramur, gustantes et videntes, quoniam suavis est deus. Sicque fit quod supra dictum est: quod operatio quaerit, contemplatio invenit."

Dieß erklärt viel. In solchem Zustande pflegt nämlich wieder die vorherrschende Macht des Gefühls einzutreten, besonders in Gewissensfreudigkeit, dankbarer Rührung gegen Gott ꝛc. Und bei einmal vorhandener Neigung zum Mysticismus geht dieß dann leicht in wirkliche mystische Ueberspannung über. Der Mystiker will sich diesen erhöhten Zustand, diesen hohen Lohn nicht ohne unmittelbare, übernatürliche göttliche Einwirkung denken, in die er sich dann auch hineinphantasirt, und zwar nicht ohne Gnadenwirkung; wobei zu bemerken, daß Hugo, obgleich in der Gnadenlehre überhaupt dem Augustin nicht streng treu bleibend, doch im Einzelnen durch einseitiges Erheben der Gnade, d. i. durch einseitig gesteigerte religiöse Ansicht im Gegensatz gegen die natürliche, sittliche, mit zum Mysticismus gekommen zu sein scheint. Charakteristisch ist hinterher noch die Klage, daß, bei allem Eifer, durch die genannten Grade zur Vollkommenheit emporzubringen, doch die Veränderlichkeit des menschlichen Lebens so groß sei, daß man sich oft wieder zurückgeworfen fühle. — So erscheint denn der Mysticismus auch hier als Blüthe und Frucht des ganzen sittlich-religiösen Lebens [18]).

Ganz ähnlich in der Ansicht von der doppelten Erleuchtung, zuerst zur Besserung, dann zur unmittelbaren An-

18) Mit den mystischen Graden dieser Stelle, oder wenigstens mit der hier befolgten Weise dieselben zu bestimmen, die sich in einer gewissen Willkühr zeichnet, bei der man nie recht eigentlich die innere Nothwendigkeit der Gradfolge einsieht, kommen die meisten mystischen Stufenleitern bei Bernhard, und dann auch bei den unbedeutenderen Mystikern dieser Zeit, überein. Eine Zusammenstellung dieser Stufenleitern aus Bernhard findet man zur Vergleichung bei Schröckh, KG. Th. 29. S. 266—273. und bei Schmid, Myst. des Mittelalt. S. 265—267. Diese Unterscheidungsweise ist die herrschende bei dem wenig philosophischen Bernhard (nur seine Unterscheidung der consideratio dispensativa, aestimativa und speculativa hat eine gewisse Schärfe). Bei Hugo dagegen finden wir sie nur noch in den Schriften: de quinque septenis und de arca morali, L. III., s. gleich nachher.

schauung, Vereinigung mit Gott. Hugo entwickelt diese Ansicht in einer allegorischen Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, namentlich insofern in dieser die Schöpfung des Lichtes noch vor die Erscheinung der Sonne gesetzt wird. Diese Geschichte deute, sagt er, auf ein großes Geheimniß. Jede Seele, so lange sie in der Sünde sei, liege gleichsam in Finsterniß und Unordnung. Sie könne da nicht herauskommen und die Ordnung und Gestalt der Gerechtigkeit gewinnen, bevor es nicht Licht in ihr werde, so daß sie sich selbst erkenne, ihr Elend, die Schrecken und die Schande ihrer Unordnung einsehe, das Licht von der Finsterniß, d. i. die Tugend vom Laster unterscheiden lerne, und darauf ihr ganzes Wesen ordne, reinige, und nach dem Vorbilde der Vernunft und der Form der Weisheit einrichte. Sei dieß aber geschehen, dann werde ihr auch sogleich die helle Sonne der Gerechtigkeit zu leuchten anfangen (tunc statim incipiet ei lucere sol justitiae): denn so laute die Verheißung: Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. [Man bemerke diesen mystischen Gebrauch der Stelle, der oft wiederkehrt.] Die Seele ist nicht würdig das ewige Licht zu schauen, so lange sie noch nicht gereinigt ist. Das Licht aber, das die Sünder zur Gerechtigkeit erleuchtet, geht vor dem Lichte, das die Gerechten zur Seligkeit erleuchtet, eben so vorher, wie das Gesetz vor der Gnade, die Predigt vor dem Geiste, Johannes der Täufer vor Christo, der Mond vor der Sonne, die Offenbarung der Menschheit Christi vor der Offenbarung seiner Gottheit. Es giebt also, wie bei der sinnlichen Schöpfung, so auch im geistlichen Leben einen vierfachen Tag. Am ersten Tage wird in der Seele des Sünders das Licht geschaffen und Tag und Nacht unterschieden, d. h. er kommt zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit, lernt gut und böse unterscheiden und das Gute lieben, das Böse verabscheuen. Am andern Tage wird das Firmament in ihm gemacht und die obern und untern Wasser geschieden, d. h. er fängt an sich in seinem guten Vorsatze

zu befestigen und die Triebe des Fleisches und des Geistes von einander zu scheiden, damit sie sich nicht unter einander mengen. Am dritten Tage werden die Wasser unter dem Himmel an einen Ort gesammelt, d. h. die Triebe des Fleisches werden zusammengehalten, damit sie nicht über die Grenze des nothwendigen Bedürfnisses hinausgehen, und damit nun der ganze Mensch in seinen ursprünglichen Zustand zurückgeführt und nach der Ordnung der Vernunft eingerichtet, d. h. das Fleisch dem Geiste und der Geist dem Schöpfer unterworfen werde. Ist nun der Mensch so beschaffen, dann ist er des vollen Lichtes der Sonne würdig; und seine Seele und sein ganzes Verlangen nach oben gerichtet, empfängt er nun auch den Lichtstrahl der höchsten Wahrheit, und er siehet nun nicht mehr die Wahrheit durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, sondern er schauet und schmecket sie, wie sie an sich selbst ist: und dieß ist der vierte Tag [19])." Eine harte Rede, wie sie bei Hugo sonst nicht vorkommt; vielleicht aber auch hier nur durch das stark imaginirte Bild der hellen Tagessonne veranlaßt.

So läuft ihm nun auch die ganze Moral in einer Schrift auf Mysticismus hinaus, in dem Buche von den fünf Siebenden (de quinque septenis), d. i. von den 7 Capitallastern, gegen welche die 7 Bitten gebraucht werden müssen, um die 7 Gaben des h. Geistes, die 7 Cardinaltugenden und die 7 Seligkeiten zu erlangen [20]) (denn in solchen Aufzählungen, Tafeln von Lastern und Tugenden, die wohl auch in förmlichen Stammbäumen gleichsam genealogisch ausgemalt und auf Häuten in den Hörsälen aufge-

19) De sacramentis L. I. P. I. c. 12. „Quisquis sic ordinatus est, dignus est lumine solis: ut mente sursum erecta et desiderio in superna defixo lumen summae veritatis contemplanti irradiet: et jam non per speculum in aenigmate, sed in se ipsa ut est veritatem agnoscat et sapiat." Daß dieß übrigens nicht vom anderen Leben zu verstehen, zeigt der ganze Verlauf der Stelle, namentlich das obige „statim."

20) T. I. fol. 211—213.

hangen wurden, bestand meist nur die damalige Moral. Hugo's Abhandlung ist jedoch keineswegs scholastisch trocken, sondern mit Gemüth und lebendigem Interesse ausgeführt und, bei aller unnatürlich geschmacklosen Gezwungenheit der Sache, doch nicht ganz ohne Psychologie). Als das erste Capitallaster bezeichnet Hugo den Stolz, der dem Menschen Gott raubt. Er ist die Liebe zur eignen Vortrefflichkeit, da die Seele das Gute, was sie hat, einzig liebt, d. h. ohne den, von dem sie es hat. „Unseliger Stolz, ruft Hugo aus, was thust du? Was räthst du dem Bache, daß er sich von seiner Quelle scheide, was dem Strahle, daß er sich von der Sonne losreiße. Ist doch alles Gut kein Gut mehr, wenn es nicht in dem geliebt wird, von dem es kommt." [Diese Ansicht vom Stolze, als dem Grundlaster, war die herrschende bei den Moralisten dieser Zeit, und wurde durch die Gegensätze von Stolz und Demuth, eignem Willen und Liebe, Natur und Gnade in einseitiger Consequenz der religiösen Ansicht, die das von der sittlichen Ansicht nothwendig geforderte Selbstvertrauen ganz ausschloß, bis zur mystischen Hingabe ausgeführt, wie sich dieß in der entschiedensten Durchbildung namentlich bei Bernhard findet. Bei Hugo tritt hier wenigstens diese Durchführung nicht ganz klar heraus, wie er denn überhaupt die sittliche Ansicht immer noch streng genug festhält.] „Und weil nun die Eigenliebe, der Stolz, der nicht Alles in Gott zu lieben vermag, nimmer das Gute ertragen kann, das er an Anderen sieht, so folgt ihm allemal auch sogleich der Neid nach. Aus dem Neide entsteht natürlich der Zorn, die Erbitterung gegen Andere, die sich nicht wie die Liebe über das Gute Anderer freuen kann. Ja der Mensch zürnt dann im Gefühle der eignen Unvollkommenheit, da das unselige Herz nichts mehr in sich hat, woran es Freude haben könnte, auch sich selbst, daher die geistliche Verdrossenheit, Ekel an sich selbst (die bekannte acedia der mittelalterlichen Moral). Ist nun einmal die innere Freudigkeit verloren gegangen, so wirft sich der Mensch nach außen und sucht da

seinen Trost, daher die Habsucht und der Geiz. Diese Sucht nach den Außendingen erzeugt die Schwelgerei; bis endlich der entfesselte und verweichlichte Mensch der Wollust sich ergiebt, unter deren furchtbarer Herrschaft er zum niedrigsten, unwürdigsten Sclaven herabsinkt. So raubt ihm der Stolz Gott, der Neid den Nächsten, der Zorn sich selbst. Die Traurigkeit geißelt den Beraubten, die Habsucht wirft den Gegeißelten heraus, die Völlerei verführt den Ausgestoßenen, und die Wollust macht endlich den Verführten zum Sclaven.

Sich selbst hiervon zu befreien vermag nun der Mensch durchaus nicht. Gott allein kann dieß thun; ihn muß er daher anflehen, und als Gott wird er ihn hören, als Vater ihn erhören. Aus dem künstlichen Gefüge der Bitten, Gaben, Tugenden und Seligkeiten (darin das Meiste nur ganz zufällig zusammengereiht ist, weil der Zusammenhang nach Art der Zeit nur durch eine ganz willkührliche Combination mehrerer Schriftstellen gewonnen wird) ist nun das wirklich Bedeutsame etwa dieß: Den Anfang des ganzen besseren Lebens macht die Ueberwindung des Stolzes durch die Furcht Gottes und die Demuth, Hingabe an Gott überhaupt. Dann kommt die fromme Liebe (pietas), das heilige Wohlwollen gegen alle Menschen, und besiegt den Neid. Ferner tritt dem Zorn entgegen, im Bewußtsein der eignen Schuld und im tiefen Reuegefühl, die Ergebung in Gottes Fügung über uns und Andere, da man das Uebel und den Mangel an Gutem als Strafe, das Gute als Gnadengeschenk ansiehet. Auf diesen Trost folgt gegen die geistliche Verdrossenheit die innere Erquickung, Freudigkeit und Munterkeit; dahin wird (mit Augustin) die vierte Bitte erklärt. Die Seele dürstet nun nach Gerechtigkeit, und findet Geschmack an den inneren Freuden. Daraus weiter die Bereitwilligkeit Anderen zu vergeben, gegen die rachgierige Habsucht. Ferner gegen die Völlerei, die Stärke bei den Versuchungen. Die Seele, durch die innere Speise des Wortes Gottes sattsam erquickt, verlangt nicht mehr nach der Lust des Fleisches.

Von hier an reinigt und läutert dann der Geist der Einsicht das Herz, und indem er das innere Auge mit der Erkenntniß des Wortes gleich als mit einer Salbe heilt, macht er es so leicht und hell, daß es sogar zur Anschauung der Klarheit des göttlichen Wesens fähig wird, wie geschrieben stehet: Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Endlich wird der Seele auf die Bitte: erlöse uns von dem Uebel, der Geist der Weisheit gegeben, der ihr die verlorne Freiheit wiedergiebt, und sie dem drükkenden Joche der Lust entnimmt. Was sie mit eigner Kraft nicht vermochte, das gelingt ihn nur hier mit Hülfe der Gnade. Sie wird berührt von dem Geschmacke der inneren Süßigkeit, sie sammelt sich in ihrem Verlangen ganz nach innen, und war sie vorher in die fleischlichen Wollüste zerflossen, so umfaßt sie dagegen nun ganz das innerlich, was sie jetzt liebt. Und je mehr Geschmack und Gefallen sie an diesem findet, desto freier und freudiger verachtet sie jenes, bis sie endlich gar nichts Aeußeres mehr begehrt. Und dann ist die Seele ganz in sich selbst befriedigt, sie ruht ganz in der Liebe, ist ganz auf die inneren Freuden gesammelt, der Mensch durchaus und vollkommen in das Ebenbild Gottes umgewandelt[21]." Im Ganzen hat auch diese Partie mit allen

---

21) „Spiritus intelligentiae, ad cor veniens, emundat illud atque purificat: et illum interiorem oculum cognitione verbi dei quasi quodam collirio sanans, eo usque illuminosum atque serenum efficit, ut ad ipsam etiam deitatis claritatem contemplandam perspicax fiat." — „Idcirco datur spiritus sapientiae — cum mens gustu internae dulcedinis tacta, totam se per desiderium intus colligit, nec foris jam evidenter in carnis voluptate dissolvitur, quia totum intus possidet in quo delectatur (sapientia namque a sapore dicitur). Congrue igitur contra exteriorem voluptatem interior dulcedo opponitur. — Tandemque mens in semet ipsa pacificata, dum nihil est quod foris appetat, tota per amorem intus requiescit — tota ad internum gaudium colligitur, plene ac perfecte homo ad imaginem dei reformatur." — Man erkennt übrigens in dieser Abhandlung den Einfluß der alten

bisherigen das gemeinschaftlich Eigenthümliche, daß hier der Mysticismus als Folge der Reinigung des Herzens und Lebens, der frommen Tugendübung erscheint. Die Sünde scheidet von Gott, die Tugend vereinigt mit ihm, nämlich unmittelbar. Daher auch in diesem Mysticismus noch immer ein gewisser Adel, eine gewisse höhere Würde, Einfalt und Wahrheit.

2) Mönchisch-contemplativer Mysticismus. Nicht immer aber beharrte Hugo in dieser Richtung; bisweilen verfiel er auch in eine falsche, mönchische Sittlichkeit. Schon in der eben angeführten Stelle bemerken wir gegen das Ende hin einen Anklang von mönchischer Ascese und müßiger Beschaulichkeit in Verbindung mit dem Mysticismus, daher dann auch für diesen schon einige sehr starke Ausdrücke. Bisweilen nun trat jener Hang stärker hervor und nahm das Leben ein. Es erscheint im Geiste des Mönchsthums ein scharfer Gegensatz zwischen Aeußerem und Innerem, Fleisch und Geist. Das Aeußere, das Fleisch, soll durch strenge Ascese unterdrückt, ertödtet werden, damit das Innere, der Geist, desto freier sich bewege; gänzliches Abziehen von der äußeren Welt, Zurückziehen auf die innere Welt des Gemüths, abgeschlossene innere Contemplation wird empfohlen. Daraus folgt natürlich ein krankhafter Ueberreiz des inneren Lebens (denn nur die frische, fröhliche Bewegung nach außen, die rüstige That, vermag bei der Fülle des inneren Lebens das gesunde Gleichgewicht zu erhalten); die Unterdrückung der sinnlichen Natur führt weiter zu einer ähnlichen Unterdrückung der geistigen Natur, das innerlich eingepreßte Leben sucht einen Ausweg, und da es diesen jetzt nur noch nach oben, im Uebernatür-

---

Moral aus der späteren Väterzeit, namentlich Gregors des Großen und seiner Moralien zum Hiob. Von den Späteren nach Hugo stimmt besonders Bonaventura's de septem donis spiritus sancti und Taulers medulla animae; so wie diesem ganzen bisherigen sittlichen Mysticismus vornehmlich der milde Geist des Thomas a Kempis entspricht.

lichen finden kann, so erfolgt zuletzt im Drange und Getriebe dahin der Durchbruch zum Mysticismus. Der letztere kann dann nun aber, wenn er von dieser Seite her kommt, gleichsam schon die mönchische Ascese und Contemplation hindurchgegangen ist, auch nicht mehr so rein, würdig und mild sein, wie wir ihn bisher fanden; es ist schon nicht mehr jene gesündere Gluth der Begeisterung und Andacht, sondern zum Theil nur flackernde Fieberhitze, und er neigt sich daher auch schon bisweilen zu jenem widerwärtigen mystischen Spiele mit Bildern hin, das, so erhaben und abstract es auch oft sein soll, doch der Sinnlichkeit angehört, wäre diese auch nur eine sehr feine und versteckte. Und da dieser Mysticismus im Grunde nur negativ ist, Entäußerung alles Irdischen, Endlichen, Selbstverläugnung und Versenkung in Gott, so bleibt zuletzt auch fast nur ein müßiges, selbstgenugsam in sich beschlossenes Gefühl übrig, das rein Sittliche tritt fast ganz zur Seite, die mystischen Erhebungen erscheinen nur selten noch oder nie mehr als sittliche Antriebe. Das Eine nur wird gewonnen, daß der Mysticismus den Mönchsideen einen weit feineren und tieferen Gehalt giebt, als sie sonst in der gemeinen Ansicht und Uebung hatten, und daß alle äußere Ascese, wie auch bei Bernhard und den übrigen besseren Asceten dieser Zeit, nicht als an sich verdienstlich, sondern nur das Mittel zur Weckung und Hebung des Inneren erscheint: wie denn überhaupt auch hier oft ein tiefbewegtes und in seiner Darstellung reiches und blühendes religiöses Leben sich vor unsern Augen entfaltet [22]). Einen solchen Mysticismus finden wir nun bei Hugo nur in den drei Schriften: von der moralischen Arche (de arca morali): von der mystischen Arche (de arca mystica): von der Eitelkeit der Welt (de vanitate

22) Unsern Unterschied eines reiner sittlichen und eines mönchischen Mysticismus trifft übrigens nicht der alte mystische einer via activa und passiva, da dieser überhaupt darauf geht, ob die mystische Vereinigung mit oder ohne eignes Streben des Menschen bewirkt wird.

mundi) und in einigen Commentaren. Jene sind zu einer und derselben Zeit, und zwar noch vor dem Jahr 1130 geschrieben [s. d. krit. Anhang]: diese scheinen noch früher verfaßt zu sein [s. unten d. Note]: Beides also, da Hugo erst im J. 1141 starb, nicht sein letztes Wort in der Sache, sondern eher eine jugendliche Verirrung, die durch eine spätere würdigere Haltung wieder ausgeglichen wurde.

So erscheint nun aber hier zugleich mit der Mysticismus Hugos ganze mönchische Welt- und Lebensansicht. Dafür müssen wir noch im Allgemeinen bemerken: Ganz und ausschließlich konnte er sich derselben, bei seinem übrigens noch immer sehr gesunden sittlichen Leben, doch nicht hingeben. Es entstand vielmehr ein gewisses Schwanken, eine Art Kampf, zunächst der milderen Ansicht der irdischen Dinge und des sinnlichen Lebens, mit der weltverachtenden, selbstertödtenden ascetischen Strenge; ja einigemale mildert er sogar sehr die Härte der Ascese, wobei wir an sein oben [S. 29.] angeführtes Abweisen der Selbstgeißelungen erinnern. Wenig oder keinen Kampf kostete ihm dagegen der Gegensatz dieser Zeit zwischen activem und contemplativem Leben überhaupt, da er sich nach seiner ganzen Disposition entschieden zu dem letzteren hinneigte. Allerdings waren manche edlere Männer dieser Zeit in einem solchen Kampfe der Richtung auf äußere sittliche Thätigkeit mit der Neigung zur stillen zurückgezogenen Beschaulichkeit begriffen, noch suchend, aber nicht finden könnend die rechte Verbindung, d. i. die innige gegenseitige Durchdringung von beiden: das Leben erschien wie zwischen zwei Entgegengesetzten getheilt. So z. B. bei Bernhard, den es eben so thatkräftig hinaus ins bewegte Leben zog, wie zurück in die innere Stille des betrachtenden Gemüths, und der eine vollkommen befriedigende Vereinigung von beiden auch nicht gefunden zu haben scheint, indem er diese im Grunde nur in einen schroffen Wechsel beider setzte [23]). Und in der

23) Daher sagte er: „Quotiens corruit (mens) a contemplativa, totiens in activam se recipit.“ In Cant. serm. LI., T. III.

That war auch der strenge Unterschied zwischen activem und contemplativem Leben so tief in Meinung, Sitten und Verhältnissen dieser Zeit gewurzelt und die Grenzlinie zwischen beiden so scharf gezogen (die Wahl fast nur zwischen Ritter und Mönch), daß jene wahre Verbindung in ihrer vollen Durchbildung jetzt noch nicht gelingen konnte. Dieß war erst den Zeiten der Reformation und der evangelischen Kirche aufbehalten. Bei Hugo nun finden wir nur leise Anklänge dieses Kampfes; das mönchische Princip siegte bei ihm leicht und bald[24]).

In jenen drei Schriften erscheint der mönchische Mysticismus unter mehreren Bildern, vornehmlich unter und an dem Bilde der Noachischen Arche, in einer allegorisch-tropologischen Deutung derselben[25]). Es sollen hier, namentlich in der ersten Schrift (de arca morali), die Fragen beantwortet werden: woher im menschlichen Herzen der so gewöhnliche große Wechsel und Unbestand, und die große Unruhe aller Gedanken und Gemüthsthätigkeiten komme, und wie die Seele zum wahren Frieden gelangen und darin erhalten werden könne. Das Letztere ist zwar nicht sowohl ein Werk der menschlichen Kraft, als der göttlichen Gnade; aber wenn uns Gott aus Gnaden Kraft geschenkt hat, so müssen wir sie doch gebrauchen, und er wirkt dann nur mit uns. [Also nicht rein passive Hingabe an die Gnade; so werden wir hier auch den Mysticismus mehr als selbstthätigen Durchbruch finden]. Für die erste Frage nun läßt Hugo sogleich das kirchliche Dogma vom ursprünglichen Zustand, Fall und der Erbsünde eintreten, das überhaupt immer einer der vor-

---

p. 85, 2. Vgl. Neander d. h. Bernh. S. 1—3. 10. 11. Schmid, Myst. d. Mittelalt. S. 249—252.

24) Von den Alten scheint in der ganzen folgenden ascetisch-contemplativen Lehre wieder besonders Gregor, moralia in Jobum benutzt zu sein.

25) Ein den Mystikern dieser Zeit sehr gewöhnliches und auch in der That sehr passendes Bild: Außen das Toben der Wogen und Stürme des Lebens, innen Stille und Friede in Gott.

nehmsten Anknüpfungspunkte des Mysticismus in der christlichen Kirche gewesen ist. Der erste Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, hätte das Antlitz seines Schöpfers in der Anschauung immer gegenwärtig gehabt, ihn somit immer geliebt, immer ihm angehangen, und darin sein wahres Leben, sein einziges, höchstes Gut gefunden. Wegen der Sünde aber ward er vom Antlitz des Herrn und von jenem innerlichsten Lichte seiner Anschauung ausgestoßen, mit Blindheit und Unwissenheit geschlagen, und er verlor sich nun um so weiter in die irdischen Begierden, je mehr er die Süßigkeit der himmlischen Güter zu schmecken verlernt hatte. [Hiermit ist dann sogleich angedeutet, wohin der Weg wieder zurück zu nehmen, nämlich zur mystischen Vereinigung mit Gott]. So ward der Mensch unstät und flüchtig auf der Erde. Denn das Herz, das früher fest in der Liebe des Einen stand, ist nun, nachdem es einmal in die irdischen Begierden zerflossen, gleichsam in so viel Theile getheilt, als es Dinge begehrt. Hier ist für das Verlangen kein Ende mehr, immer bietet sich ein neuer Gegenstand dar, Bewegung ohne Bestand, Arbeit ohne Ruhe, Lauf ohne Ziel; bis das Herz zu dem Einen sich gewendet und in seiner Liebe den bleibenden Frieden gefunden hat. Die Weltliebe fängt süß an und endet bitter; die Liebe zu Gott dagegen fängt bitter an in Reue und Schmerz über die Sünde und endet süß im Troste des heiligen Geistes. — Wie gelangen wir nun zu dieser Liebe? — Wir können nichts lieben, ohne es zu kennen. So ists auch mit Gott; und zwar wer ihn recht kennt, der muß ihn sogar lieben. Will man aber jemand kennen lernen, so geht man zu ihm in sein Haus, und sieht, wie er sich da zeigt. Welches ist nun das Haus Gottes? Es ist die ganze Welt, es ist die Kirche, es ist jede gläubige Seele. In der Welt ist er Herr, in der Kirche Hausvater, in der gläubigen Seele Bräutigam. Die Welt umfaßt aber auch die Heiden und Ungläubigen, die Kirche auch die falschen Gläubigen, die nicht im Glauben leben; die wahren Gläubigen allein sind durch die Liebe recht eigentlich im Hause Gottes, oder

sind vielmehr sein Haus selbst. Ist nun diese Wohnung schon in dir angefangen, so gehe hinein und wohne darin mit ihm, und du wirst da deinen Frieden finden. Ist sie aber noch nicht angefangen, so gehe hinein in das Innerste deines Herzens, und baue deinem Herrn ein Haus; denn wenn du ihm den Ort bereitet hast, so kommt er gern. Dieses Haus aber ist Alles, und Alles ist für dasselbe. Um seinetwillen ist die Welt geschaffen, Christus Mensch geworden. Wenn Du es hast, so hast du Alles, so wünscht dein Herz nichts mehr [26]). Niemand sage: meine Armuth reicht nicht aus zum Bau eines solchen Hauses. Denn du brauchst dazu nicht Marmor und köstliche Steine, sondern der Herr will nur dein eigen Herz. Nach der theoretischen Seite hin beschreibt nun Hugo den Bau folgendergestalt. Das Material sind die Gedanken des Herzens. Diese sind aber unendlich, weil die Dinge unendlich sind, auf die sie sich beziehen: und da das Herz von Natur eine unordentliche Begierde nach allen irdischen Dingen hat, so ist es mit seinen Gedanken in einer unendlichen Zerstreuung befangen. Soll es also aus dieser zurückgezogen, zu einer gewissen Ordnung gebracht werden, die der Bau jenes Hauses verlangt, so müssen wir gewisse bestimmte Dinge uns vorschreiben, auf die das Streben unsres Herzens ausschließlich gerichtet sein, und an denen unser Nachdenken stets haften könne. Denn in jener gänzlichen Zerstreuung dürfen wir nicht bleiben; unbedingte Beständigkeit können wir hier auch nicht haben; also bleibt uns nur übrig, in einer mäßigen Veränderung uns zu bewegen. Unter uns ist nun die Welt, über uns Gott, in der Mitte sind wir. Unten weit und breit Veränderung und Unordnung, oben unverrückte Einheit und Beständigkeit. Indem wir nun denken, daß der menschliche Geist von unten aus diesem Thränenthale nach oben durch gewisse Grade aufsteigt und sich dadurch je mehr und mehr in eins sammelt

26) De arca morali. L. I. c. 1—3. T. II. Fol. 189. sq.

und vereinfacht, bis er einst zur gänzlichen Einheit, Einfachheit und ewigen Beständigkeit bei Gott gelangt, so haben wir das Bild der Arche, die unten breit und oben eng war. Der allmächtige Gott könnte uns zwar aus diesem Leben voll Gefahren und Versuchungen ohne Verzug zur Beständigkeit des ewigen Lebens überführen; aber er will, daß seine Auserwählten durch viele Leiden, Anfechtungen und Kampf zu ihm zurück kehren sollen, damit sie lernen, wie weit sie durch die Sünde von ihm abgewichen waren, und durch die Größe seiner Gnade bewogen werden, ihn desto inniger zu lieben. Zu jener Einfachheit, die in der Anschauung Gottes besteht, gelangt nun der Mensch vor Allem durch die Betrachtung der Werke der Erlösung. Ihrer sind so wenig, daß der Mensch durch sie aus der Zerstreuung in der Welt zurückgeführt werden kann; ihrer sind aber doch auch wiederum so viel, daß er dabei immer noch eine ergötzliche Abwechselung hat. Zwar führen auch die Werke der Schöpfung zu Gott; aber von ihnen muß nur die Betrachtung begonnen, in den Werken der Erlösung dagegen muß sie vollendet werden. So thun die Auserwählten; sie steigen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren auf: die Verworfenen dagegen (die heidnischen Philosophen) fallen, indem sie sich allein in die Werke der Schöpfung vertiefen, durch das Sichtbare vom Unsichtbaren ab. Auch alles Einzelne in der Offenbarung dient zu jener Vereinfachung der Seele. Gott erwählte *ein* Volk, *einen* Ort, *einen* Heiland, von denen das Heil ausgehen sollte. Er spricht in der Schrift nur mit Wenigen und selten, er wirkt Vieles durch Menschen, Einiges durch Engel, das Wenigste durch sich selbst, damit auch hier die Betrachtung nach und nach aufsteigend sich vereinfachen möchte. Eben so alles *Geheimniß*, Wunder und Zeichen in der Schrift geht darauf, unser Verlangen und unsre Liebe auf den *einen* Punkt, Gott, hinzuziehen. Und wie dieses Sammeln aus der niederen Getheiltheit des Endlichen, Veränderlichen, zu der oberen Einheit und Unveränderlichkeit im Ewigen ganz zusammentreffe mit dem Bilde der von der unteren Breite

auf der weiten Wassermasse nach oben immer enger und spitzer zulaufenden Arche; dieß wird in diesen BB. oft und mit großer Genauigkeit ausgeführt [27]. Diese Lehre von dem nothwendigen immer engeren Zusammenziehen des ganzen Wesens auf das Einfache ist ganz die neuplatonische von dem ἁπλουν und der ἁπλωσις (z. B. bei Dionysius Areopagita, aus dem sie bei Hugo auch zunächst entlehnt ist), nur biblisch-kirchlich gefaßt, namentlich auf eine sonderbare Weise an das Erlösungswerk gebracht; sie ist dieselbe, die auch später besonders in der Mystik Taulers und der deutschen Theologie, nur wieder speculativer, als Mittelpunkt erscheint [28]; sie erinnert eben so an manche Ansichten, Weisen und Uebungen der morgenländischen Mystiker [29]; und bezeichnet deutlich den Weg, den das Gemüth zum Mysti-

27) A. a. O. L. IV. c. 1—6. de vanitate mundi fol. 170. col. 2—3. Hier auch noch die andere Wendung: „Gott muß Steuermann, Anker, Hafen der Arche unsres Herzens sein."

28) Tauler hat den hier ausgesprochenen Gedanken vornehmlich in seinem Begriff der Armuth, in der Hauptschrift: von der Nachfolgung des armen Lebens Jesu. Hier heißt es gleich von vorn herein: „Armuth ist eine Gleichheit Gottes. Gott ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen; also ist auch Armuth ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Abgeschieden ist, was an nichts haftet: Armuth also haftet an nichts. Da aber alle Dinge an ichts (etwas) haften, so muß auch der Mensch an ichts haften; er soll aber an nichts haften, was unter ihm ist, sondern allein an dem, das über alle Dinge erhaben ist, an Gott. Und das ist der oberste Adel des Armuths, daß es allein anhaftet dem Allerobersten, und das Niedrigste gänzlich lässet, alsfern es möglich ist. Der Mensch soll arm sein im Erkennen in Bildern, die er durch die Sinne einziehet, und geeinfaltiget werden, indem er alle bildliche Unterschiede lässet und zum lautern simpeln Wesen kommt geschieden von allen Creaturen — so die Seele erhaben ist über alle Leiblichkeit, über Zeit und alle Mannigfaltigkeit und sich einiget in das Eine 2c." — In der deutschen Theologie wird dieselbe Ansicht an den Begriffen des Vollkommnen und Getheilten entwickelt.

29) Reicher Stoff zu Vergleichungen in Tholuck: Ssufismus s. Theosophia Persarum pantheistica. Berol. 1821. und Desselben: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin 1825.

cismus nahm, indem jener eine und einfache Punkt in der Vorstellung durch stetes strenges Fixiren immer mehr allein vor dem Geiste stehen bleibend, in seiner aufs Höchste gesteigerten Lebendigkeit zuletzt in ein real-gegenwärtiges Object umgewandelt wurde, so daß der Mystiker auch hier, indem er sich am meisten von der Natur abgeschieden und abgetrennt, unmittelbar im Ewigen wähnte, dieses gerade recht eigentlich in die Natur hereinzog. — Den Uebergang zur praktischen Seite bildet der Satz, daß nur aus reinen, keuschen Gedanken jenes innere Haus gebaut werden könne; auch müssen unsre Gedanken durch die Liebe erwärmt werden, die sich äußerlich durch Leutseligkeit gegen Andere kund giebt, sonst ist kein wahrer innerer Friede möglich [30]). Die praktische Seite zeichnet sich nun weiter in Folgendem. Die Lust dieser Welt (concupiscentia hujus mundi) ist gleichsam das Wasser der Sündfluth; der Glaube an Christum, der die vorübergehende Lust unter sich tritt, und nach den ewigen Gütern, die droben sind, sich sehnet, ist die Arche. Beides ist im menschlichen Herzen, nur daß das Eine nach unten geht, das Andere nach oben; und wenn die Schrift sagt, daß die Lust im Fleische, der Glaube im Herzen wohne, so gilt dafür, daß wir dann mit dem Fleische begehren, wenn wir mit dem Herzen fleischlich begehren. Die Lust wird aus dem Fleische dem Herzen eingeboren; der Glaube wird von Gott dem Herzen eingegeben. Durch die Geburt ist die Lust immer in unserm Herzen; aber durch die Gnade kann es geschehen, daß sie nicht herrscht. Es ist nicht möglich, daß wir sie nicht empfinden; aber es ist nicht nöthig, daß wir ihr beistimmen. [Ueber diese dogmatisch-moralischen Sätze unten beim System.] So erfährt also jeder Mensch eine Sündfluth der Lust in seinem Herzen, von der er nur durch die Arche des Glaubens, und zwar nur des katholischen Glaubens, befreit werden kann. Niemand sage in stolzem Selbst-

30) De arca mor. L. II. c. 1.

vertrauen: was soll ich mit dieser Arche? Die Fluth der Lust ist in mir vertrocknet. Ein solcher stehet draußen; wer aber draußen stehet, weiß nicht, was drinnen vorgehet. Der Mensch gehe nur in sein Herz hinein, da wird er ein wüthend und wogend Meer von wilden Stürmen der Leidenschaften und Begierden getrieben finden; und das geht durchs ganze Leben fort, obschon durch die Gnade mehr oder weniger Ruhe eintreten kann. So wie nun die Taube Noa's, die ausflog, nicht Ruhe finden konnte für ihren Fuß, und immer zur Arche zurückkehrte, so fürchtet sich auch die Seele, weil sie in dieser Welt keine bleibende Stätte finden kann, lange außerhalb der sichern Wohnung der innern Meditation zu weilen, und wenn sie einmal durch den Gedanken herausgegangen ist, so eilt sie bald wieder zur Stille des Herzens zurück, um daselbst auszuruhen. In uns ist also, was wir fliehen, und in uns auch, dahin wir fliehen müssen. Die Dinge dieser Welt sind an sich nicht böse; sie geben nur Veranlassung zur bösen Lust, indem diese leicht durch den Gedanken an sie, besonders wenn derselbe öfter wiederkehrt, entsteht. Auch die Gedanken an sich sind rein; man kann mit reinem Herzen an alle Dinge dieser Welt denken, sie bringen unreine Affekte und Neigungen nicht mit Nothwendigkeit hervor. Dennoch aber ist es am besten diese Welt ganz zu vergessen, ihr Andenken ganz aus dem Herzen zu verbannen: damit man der Gefahr der bösen Lust zu ihr gar nicht ausgesetzt sei [31]). Durch die Einkehr und das Wohnen in unserm Innern sind wir aber über das Zeitliche erhaben. Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges tritt uns da gleichsam in eins zusammen. Hier sterben wir der Welt ab, und leben allein mit Gott. Wie das Geschick auch außen mit

31) De arca morali L. IV. c. 7—9. Dieß ist das eigenthümliche Raisonnement der contemplativen Lehre. So sagt auch Tauler a. a. O.: „Vollkommene Tugend besteht in der Verzeihung aller Dinge; darum soll man sich der Armuth ergeben und allen Creaturen ersterben, um der Anfechtungen los zu werden."

uns schaffen möge, es ist uns gleichgültig; denn wir haben all unser Sehnen dahin gerichtet, wo keine Veränderlichkeit mehr ist[32]. So giebt es nun drei Classen von Gläubigen in der heiligen Kirche. Die erste machen diejenigen, die in der Welt leben, aber auf eine erlaubte Weise: die zweite, die die Welt fliehen und vergessen: die dritte, die die Welt schon vergessen haben, und diese sind in der Nähe Gottes[33]). In geistlichen Dingen bedeutet immer das Höchste so viel als das Innerste. Zu Gott aufsteigen heißt also in sich selbst hineingehen; und nicht nur dieß, sondern auch auf eine unaussprechliche Weise im Innersten über sich selbst hinausgehen. Wer also (daß ich so sage) in sich selbst innerlichst eingeht, und durch sich selbst hindurchdringend über sich selbst hinausgeht [Durchbruch]; der kommt wahrhaft zu Gott[34]). So weit wir jedoch auch in diesem Leben kommen mögen, so sind wir doch immer noch gewissermaßen von Gott entfernt, weil wir durch Verdienst zu ihm aufsteigen, nicht durch die Gegenwart der vollen Anschauung zu ihm uns neigen. Daher das Wort der Braut im hohen Liede: ihr Geliebter stehe hinter der Mauer. Doch freuen sich auch jetzt schon die Seelen der Heiligen, die die Last des Fleisches abgelegt haben, der Anschauung ihres Schöpfers; und wenn sie einst unsterbliche und begierden- und leidenslose Körper erhalten haben werden, dann werden sie noch näher und inniger durch die Gegenwart der Anschauung ihm anhangen, werden das Ziel ihres ganzen Sehnens in dem Einen finden, und nichts mehr als sein Antlitz ohne Unterlaß zu schauen, seine

32) A. a. O. L. II. c. 1. Tauler a. a. O.: „Ein schauend Leben ist ein erhaben Leben über alle zeitliche Dinge und ein Gebrauch ewiger Dinge."

33) A. a. O. L. I. c. 4.

34) De vanitate mundi fol. 170. col. 4.: „Ascendere ergo ad deum, hoc est intrare ad semet ipsum: et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum (ut ita dicam) interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad deum ascendit."

Süßigkeit ohne Ueberdruß zu schmecken, seine Liebe ohne Abnahme zu genießen wünschen [35]).

Zum Theil noch gehaltreicher und interessanter aber stellt

35) De arca morali L. I. c. 4. „Quia animae sanctorum et nunc deposito carnis onere in contemplatione sui conditoris laetantur: et cum iterum corpora sua immortalia et impassibilia receperint, tunc plenius ac vicinius ei per contemplationis praesentiam adhaerebunt. Quod enim arca in tecto suo sursum in unum colligitur, quid aliud significat, nisi quod, cum ab hujus vitae tenebris educti fuerimus, tunc omnium desideriorum nostrorum finem ad unum referemus, quando, sicuti est, deum videre coeperimus: ut jam nil libeat nisi ejus faciem sine intermissione intueri, ejus dulcedine sine fastidio satiari, ejus amore sine defectu perfrui. Hoc est enim ad ipsum tendere et ad ipsum pertingere: semper eum et per desiderium quaerere, et per cognitionem invenire, et per gustum tangere. Merkwürdig für den mystischen Punkt auch folgende Stelle, a. a. O. c. 2. „Mens vero humana, quotiens per cognitionem sacrae scripturae illuminata ad coelestia contemplanda sublevatur, si ipsos quoque angelorum choros transcendens usque ad praesentiam conditoris sui profecerit, stat, non sedet, quia illuc proficiendo per laborem venit, ubi per naturam manere non habuit: stare namque laborantis est, sedere quiescentis. — — Dazu noch Einiges aus diesen WW. für Hugo's ascetische und contemplative Lehre überhaupt. Den schon berührten Gegensatz von Fleisch und Geist, der in dieser Zeit, namentlich von Bernhard (vgl. Schmid, Myst. d. M. S. 261—264.) sehr schroff gehalten wurde, faßt Hugo einmal auf eine mildere Weise, worin sich zugleich ein ebenfalls schon berührter Kampf zweier Ansichten deutlich zeichnet, a. a. O. c. 4: „In dieser Welt ist immer noch Kampf in uns. Wir haben nämlich einen dreifachen Willen. Zuerst einen Willen des Fleisches, der in der Begierde lebt und aller Ungesetzlichkeit nachgeht. Ferner einen Willen des Geistes, der ganz dem Geistigen nachhängt und auch den nothwendigen Gebrauch des Fleisches ausschließen will. Zwischen beiden liegt der Wille der Seele in der Mitte, der mit einer gewissen Mäßigung weder dem Laster nachgeben, noch den Schmerz, den die Uebung der Tugend mit sich bringt, tragen will. Dieser Wille würde uns immer in einem gewissen trägen Schweben erhalten und nie zur Vollkommenheit gelangen lassen, wenn nicht von selbst in uns Bewegung und Kampf entstände. Geben wir uns ihm einmal eine Zeit lang in angenehmer Ruhe hin, so kommt gleich der Stachel des

Hugo diesen Mysticismus hier ganz abgesondert von der Noachischen Arche unter dem Bilde eines aufwachsenden Baumes

Fleisches und treibt uns tief in die Sünde hinein. Werden wir aber wieder vom Geist entzündet, das Fleisch zu unterdrücken, so vergessen wir die menschliche Schwachheit und wenden uns in stolzer Erhebung unsres Herzens zu einem übermäßigen Tugendeifer. Doch bald mahnt uns der gänzlich zerbrochene Körper hiervon abzustehen. Und dann erst entsteht jenes Vierte, allein Richtige in uns, wo wir ohne Uebertreibung, aber auch ohne jenen verderblichen Zustand des Hängens und Schwebens in einer gewissen sichern Ruhe, in fortgehender Anstrengung und Schmerz nach der Tugend [der contemplativen] ringen." — Dabei bleibt ihm freilich immer feststehen, was er L. II. c. 2. sagt: „daß es unsre ganze natürliche Einrichtung in diesem Leben so mit sich bringe, daß wir unsern Geist nicht in der Anschauung erheben können, ohne unsern Körper durch anstrengende Arbeit zu schwächen." Der Körper ist carcer animae, und man muß sich daher so viel als möglich davon zu befreien suchen. Ferner beschreibt er das contemplative Leben a. a. O. L. II. in folgenden Zügen, vornehmlich nach dem oft für die Contemplation gebrauchten Bilde der Noachischen Taube: „Da uns die Schwäche unsres Herzens nicht lange in der Stille der innersten Beschauung bleiben läßt, so können wir nicht umhin, uns bisweilen wieder nach außen zu wenden. Dieß geschieht entweder durch die Handlung oder durch den Gedanken. Durch die Handlung dürfen wir nicht aus uns herausgehen mit Absicht und Vorsatz, sondern nur bei gegebener äußerer Veranlassung und nothgedrungen, obschon auch der bloße Wille bisweilen nach außen gerichtet sein kann. Das Ausgehen durch die Handlung darf ferner nicht aus Vergnügungssucht und Ehrgeiz geschehen, sondern nur entweder um die Nothdurft des Körpers zu befriedigen, oder um den Geist zu bilden, oder in Sachen des Kirchenregiments, um den Vorschriften des Gehorsams Genüge zu leisten." Hugo spricht hier besonders scharf gegen das Annehmen von Kirchenämtern, um der eigenen Ehre willen. — „Durch den Gedanken oder die Betrachtung aber gehen wir aus der Stille des Herzens zu den Außendingen heraus, wenn wir aus der Zufälligkeit und Veränderlichkeit der letztern ihre gänzliche Eitelkeit abnehmen, woraus die Weltverachtung entspringt; ferner, wenn wir in ihnen doch auch ein Bild der ewigen Macht, Weisheit und Güte Gottes sehen, der sie geschaffen hat; endlich, wenn wir sie als Werkzeuge der Weltregierung Gottes betrachten, der durch sie wohlthut und straft; wo uns die ganze Natur zuruft: empfange, nämlich die Wohlthat, gieb zurück, nämlich die Schuld, fliehe, nämlich die

bar (de arca mor. L. III.). Das Bild ist nicht ohne Geschick durchgeführt und schließt sich meist eng an die Sache an. „Zum Baume der Weisheit, so nennt er jenes Leben,

Strafe, und wodurch in uns die Furcht und die Liebe Gottes erwächst. Nie aber dürfen wir die Dinge betrachten insofern sie geeignet sind unsere sinnliche Lust zu befriedigen. Wer so aus sich herausgeht, der kommt nicht wieder zurück, sondern verliert sich in den Dingen." [Bei aller Empfehlung der Contemplation, warnt er jedoch vor übertriebenem inneren Grübeln, a. a. O. c. 1: „es sei vermessene Ueberhebung, mit eigner Weisheit in die göttlichen Geheimnisse eindringen zu wollen (rimari), deren Eröffnung uns Gott in der heiligen Schrift selbst vorenthalten habe." C. 6—17. auch folgende reinere Ansicht: „Unser sittliches Leben hat im Allgemeinen drei Grade. Auf dem ersten stehen wir, wenn wir uns gern mit dem Nachdenken über die Schrift, über die Tugenden der Heiligen, über die Werke Gottes und andere Dinge, die zur Offenbarung und Uebung des Herzens dienen, beschäftigen: auf dem zweiten suchen wir das, was wir als gut und recht erkannt, auch durch die That nachzuahmen: auf dem dritten wollen wir nicht allein die Werke der Tugenden haben, sondern auch die Tugenden selbst, d. h. die innere Gesinnung (scientia, disciplina, bonitas). Und hier ist nun das Erste und Oberste die Liebe, die Alles durchdringet und uns mit Gott vereiniget. Unser Führer und Anhalt auf diesem Wege ist aber Christus, der vor Allem uns zur Erkenntniß unsrer Sünde führt und unsern Stolz bricht. Christus steht in der Mitte seiner Kirche als der ewige Baum des Lebens, unter dessen Schatten Alle Erfrischung finden, und an dessen Früchten sich Alle erquicken können. Er ist das ewige Buch des Lebens, darin für Alle die rechte Weisheit geschrieben stehet."] — Wenn in der Schrift de arca morali die Arche moralisch, d. h. vom Verhältniß der Seele zu Gott gedeutet wird, so wird sie dagegen in de arca mystice mystisch, d. h. von der Kirche gedeutet. Mit einem für die damalige Zeit großen Aufwande von mathematischer, geographischer und historischer Gelehrsamkeit wird hier jedem einzelnen Stücke der Arche seine bestimmte kirchliche Beziehung angewiesen, freilich oft gezwungen und spielend genug: das Ganze muß aber doch ungeheure Mühe gemacht haben. Das Ascetische und Contemplative trifft in der Hauptsache mit dem in de arca morali vollkommen überein. Sogar diejenigen, die auf eine erlaubte Weise in der Welt leben, sind hier doch nur die kriechenden Thiere in der Arche: sie sind wie die Kinder Israel in der Wüste, sie essen und trinken, und sehen die Herrlichkeit des Herrn von ferne.

wird durch die **Furcht** das Samenkorn gelegt; denn die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Und wie aus dem Samen die Pflanze hervorsproßt, so aus der Furcht die Weisheit. Die Liebe aber ist die Weisheit: durch die Liebe schmecken wir Gott, und indem wir ihn schmecken, erkennen wir ihn, wie der Psalmist sagt: **Schmecket und sehet**, wie freundlich der Herr ist. Die Furcht aber bringt uns die Liebe; denn wer den Untergang fürchtet, umfaßt mit Freuden den Retter, und die Liebe zehrt die Furcht auf. Die Furcht des Herrn, d. h. die Furcht vor der richtenden Schärfe, die wir einst von ihm zu erwarten haben, macht uns auch arm am Geist, so daß wir weder auf irdische Schätze, noch auf unsre Tugend vertrauen. Dadurch gelangen wir zur Ruhe von dem unsteten Treiben irdischer Begierden und stolzer Bestrebungen, und nur in einem ruhigen Herzen mag die Weisheit wohnen. Weiter wird der Baum der Weisheit von der **Gnade** bewässert. Denn nachdem sich das Herz durch die Furcht gleichsam mit Gewalt von der fleischlichen Lust losgerissen hat, so bedarf es sogleich einer Erfrischung, damit das Samenkorn nicht vertrockne. Und dieß ist jener neue himmlische Geschmack, den schon die erste Abkehr vom Irdischen mit sich bringt, und den die Gnade den Seelen einflößt, die nach der inneren Seligkeit verlangen. [Man bemerke hier die überwiegende religiöse Ansicht im Hervorheben der Demuth. Selbstentäußerung, Hingabe an die Gnade, woraus sich zuletzt vollständiger Mysticismus entwickelt.] Wie nun aber das Samenkorn nicht aufgehen kann, ohne vorher zu verwesen, so kann auch die Weisheit in uns nicht aufsprossen, ohne daß wir vorher durch einen heilsamen Schmerz dieser Welt **ganz absterben**. Nachdem nämlich das Herz einmal durch die Gnade einen Vorschmack der höheren Seligkeit empfangen hat, so wird es sehr betrübt, daß es noch in der Verbannung dieses Lebens weilen soll, und sehnt sich ganz aus demselben heraus (dagegen diejenigen, die jene Seligkeit noch nicht gekostet haben, sogar noch beim irdischen Schmerz das Irdische lieben). Es ver-

läßt nun nicht nur die Welt, sondern flieht und haßt sie auch; ja es seufzt sogar beim nothwendigen Gebrauch irdischer Dinge. Darauf schlägt aber der Baum der Weisheit durch den Glauben Wurzel. Die Ungläubigen sind in der Welt festgewurzelt. Die Schwachgläubigen schwanken zwischen Gott und der Welt, indem sie sich bald zu dem einen, bald zu dem andern wenden, je nachdem die äußern Umstände zufällig sich gestalten. Die Gläubigen sind allein festgewurzelt in Gott. Denn nur der Glaube giebt dem Geiste Festigkeit in der Furcht und Liebe Gottes. Wo Schwanken und Zweifel im Glauben ist, da hängt man noch immer zum Theil an der Welt, da entsteht gar zu leicht eine gewisse gefährliche Sicherheit, indem man nur für recht hält, was der Begierde nicht widerstreitet, und nur erwartet, was diese wünscht. Darum ist ein fester, unerschütterlicher Glaube nöthig, damit das ganze Vorhergehende in uns fest gegründet werde. Durch den heiligen Trieb ferner fängt der Baum der Weisheit an zu sprossen (per devotionem germinat). Der heilige Trieb ist der Eifer des guten Willens, den die Seele nicht zurückhalten kann, und durch sichere Anzeigen zu erkennen giebt. Diese Aeußerungen sind: die freiwillige Vertheidigung der Religion gegen Schmähungen, das Mitleid mit dem Unglück Anderer, und die willige Gewährung der Bitten Anderer um Wohlthaten." So konnte sich dieses sittliche Element freilich nur zeigen innerhalb des beschränkten Horizontes klösterlicher Erfahrung. „Durch die anhaltende Buße (compunctio) geht der Baum der Weisheit auf." Hier fällt Hugo in ein anderes, aber für den Mysticismus nicht weniger charakteristisches Bild. „Die anhaltende Buße, sagt er, ist gleich dem Nachgraben nach einem Schatze oder einem Brunnen. Der erste Mensch lebte ursprünglich in einer fortwährenden Anschauung Gottes und Vereinigung mit ihm. Durch die Sünde aber ging das Alles verloren, wurde gleichsam wie ein reicher Schatz, wie ein klarer Wasserquell, verschüttet, und liegt jetzt nur noch tief verborgen in unserm Herzen. Durch die anhaltende Buße

aber, durch die wir alles Irdische und Böse aus uns heraus-treiben, und wenn es sich irgend wieder eingeschlichen haben sollte, wiederholt heraustreiben, graben wir gleichsam mit einem spitzen Pfahle immer tiefer in dem Boden unseres Herzens nach (compunctio), und finden so den verborgenen Schatz, die geheime Lebensquelle der Weisheit. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. [Hier also deutlicher die mystische Zurückführung zu dem ursprünglichen paradiesischen Zustande.] Wir müssen aber diese Weisheit allein um ihrer selbst willen suchen, und wenn wir sie gefunden haben, sie nicht vor den Augen der Welt zur Schau tragen, und hier schon, wenn wir der Welt ganz abgestorben sind, wird uns gleichsam ein Geruch der künftigen Seligkeit von ferne gegeben. Der heilige Geist erfüllt unser Gemüth mit einer ungewohnten Freude, und wir sind begierig dasjenige zu schmecken, dessen Geruch uns schon so erquickt. Daher wächst der Baum der Weisheit durch das Verlangen. Der Bußeifer läßt sich auch mit einem Feuer vergleichen, und dann ist das Verlangen der Rauch davon, der gerade in die Höhe steigt, und je höher er kommt, desto mehr verdünnt wird, und endlich in der höchsten Höhe sich ganz dem Blicke entzieht. Oder nachdem der Rost der Sünde von dem Feuer der Buße verzehrt worden ist, und nun jener innere Glanz im Herzen zu strahlen anfängt, dann wird alsbald der Geist gleichsam auf eine hohe Warte der Anschauung gestellt, und schaut da, gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben, eine helle, lichte Gegend, ein neues Land von ferne, wie er vorher nie gesehen und gekannt hatte. Verwunderung ergreift ihn den Schauenden; doch mitten in der Freude über das gegenwärtige Licht klagt er seine frühere Verfinsterung an, wundert sich über die Tiefe, darin er gelegen, wundert sich über die Höhe, nach der er, immer weiter gehoben, strebt. Er freut sich, daß er schon so weit von dem entfernt ist, was ihn schmerzte; es schmerzt ihn, daß er noch so weit von dem entfernt ist, das er liebt. Er strengt sich an, eilt, steigt, wächst im Verlangen;

und wie jene Rauchsäule, je höher sie kommt, immer dünner wird, so wird er, je mehr er sich über den Nebel der irdischen Luft hinauf dem Himmel nähert, ganz geistig, und entzieht sich zuletzt ganz den menschlichen Blicken, indem er entrückt der irdischen Begierde nach äußeren Dingen innerlich im geheimen Schauen des Antlitzes des Herrn seine Befriedigung findet [36])." Hier ist der gewaltsame mystische Durchbruch der natürlichen Schranken des Geistes durch überspanntes Gefühl und Phantasie klar bezeichnet.

„Der Baum der Weisheit wird nun stark durch die Liebe. Die Liebe macht uns frei und froh, und muthig und kräftig im Vertrauen zu Gott alle äußeren Unfälle zu ertragen, ja zu verachten. Sie reißt das Andenken an das Vergängliche ganz aus unserer Seele heraus, indem sie unser ganzes geistiges Streben in die Sehnsucht nach dem Ewigen vereinigt. Ja sie macht uns gleichsam ganz unempfindlich gegen äußere bittere Erfahrungen, indem sie das innerste Leben der Seele durch und durch mit ihrer Seligkeit erfüllt." Hugo wendet nun auf das ganze Vorhergehende der Reihe nach die Seligkeiten aus der Bergrede an, die aber freilich nicht durchgängig passen. „Ferner fängt der Baum der Weisheit an zu grünen durch die Hoffnung. Die Hoffnung der künftigen Güter und Freuden erhält das Herz warm im Winter dieses Lebens, läßt ihm den Saft und die Frische nicht ausgehen. Durch die Umsicht (circumspectio) treibt der Baum der Weisheit Zweige; bei den Contemplativen in die Höhe, bei den Activen in die Breite; weil jene vermittelst der Schärfe der Seele bis zur Anschauung der himmlischen Geheimnisse dringen; diese hingegen ihr inneres

36) De arca morali L. III. c. 7. „Conatur igitur, ascendit, crescit per desiderium, et quemadmodum virgula fumi, quanto magis sursum tollitur, tanto amplius extenuatur: ita coelestibus appropinquans et omnem terrenae concupiscentiae nebulam evaporans totus spiritalis efficitur: tandemque humanis se subducit aspectibus, dum ad terrena ista et visibilia concupiscenda amplius exire recusans, intus in abscondito faciei domini gloriatur."

Leben und die Richtung ihres Geistes vielseitig nach außen hin zum Behufe der irdischen Geschäfte zertheilen. Manche nun von jenen, die eine bedeutende Höhe der Contemplation erstiegen haben, fangen an andere einfältige Brüder, die sie in irdischen Geschäften begriffen sehen, mit einem gewissen Stolze zu verachten. Dieser Stolz schleicht sich zuerst unter der Gestalt von Eifer für die Besserung Anderer ein, geht aber bald in eine völlige Sucht Andere zu tadeln und zu richten, ja sogar in Schmähsucht über, führt so immer weiter vom Rechten ab, und endet zuletzt in gänzlicher geistlicher Verdrossenheit und Unfähigkeit sich wieder zu erheben. [Eine merkwürdige Anmerkung für den Charakter dieses Mysticismus.] Auch ein solcher kann jedoch durch Gottes Gnade und durch anhaltenden Tugendeifer wieder hergestellt werden, ja zu noch größerer Stärke gelangen, als vorher. Es ist aber nöthig, daß man immer umsichtig sei, damit man nicht zu tief falle. Findest du etwas von Ueberhebung in dir, so laß auf einige Zeit deinen Eifer der Contemplation, und gehe heraus, um irdische Geschäfte zu betreiben, und lerne aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, hier seine Pflicht zu thun und doch dabei von der innern Sehnsucht nach dem Höheren nicht abzulassen. Auf ähnliche Weise muß man sich durch die Umsicht vor allen dergleichen Versuchungen zu sichern suchen, die durch Furcht, Sorge, Zwang und Affect entstehen und die der Herr an den Seinen zuläßt, um sie zu üben. [Bei aller Anerkennung des activen Lebens bleibt also doch immer die Contemplation als das Höhere, Vollkommnere stehen.] Durch die Zucht, d. h. durch äußere gute Werke, blüht der Baum der Weisheit: denn die guten Werke geben, wie die Blüthen, Hoffnung der künftigen Frucht; ihre Gestalt hat einen hohen Reiz, und ihr Duft ist süß auch in der Ferne. Durch die Tugend bringt er Frucht. Die Frucht des guten Werkes ist die Tugend des in der Seele verborgen liegenden guten Willens. So liegt schon unter der Blüthe die Frucht verborgen; und wer nur äußerlich vor den Augen der Menschen gute Werke

thut, ohne die innere Güte der Gesinnung, ist gleich wie ein Baum, der leere Blüthen ohne Früchte hat. Durch Geduld und Ausdauer wird die Frucht reif. Denn eine Tugend, die nur angefangen und nicht vollendet wird, ist nichts werth. Endlich, wie die Frucht, wenn sie reif ist, abgebrochen und auf den Tisch des Hausherrn gesetzt wird, so werden auch wir, wenn wir in diesem Leben das Maaß unsrer Vollkommenheit erreicht haben, durch den Tod abgebrochen und zum Mahle des ewigen Königs getragen. Da werden wir Gottes Speise sein, weil er an uns Wohlgefallen hat, und er wird unsere Speise sein, weil es unsere Seligkeit ist, von Angesicht zu Angesicht seine Herrlichkeit zu schauen." Mit dieser schönen Vorstellung vom Tode und ewigen Leben schließt die Allegorie [37]). — Aehnlicher

37) Fast so schildert auch Tauler a. a. O. gegen das Ende die mystische Vereinigung als ein „Eindringen der Seele in das väterliche Herz, da ihr Herz und ihre Kräfte miteinander aufgehen zu einer Speise des göttlichen Herzens." — Zu diesem erhabenen Tone stimmt ganz das Buch von der Eitelkeit der Welt, dessen Inhalt wir hier kurz mittheilen. Es geht ein hoher Geist edlerer Weltverachtung durch dieses Buch: fast Koheleths Art und Ton klingt aus einzelnen Stellen wieder. Hugo scheint auch hier nur zusammengefaßt zu haben, was er im Commentar zum Koheleth (s. oben S. 160.) weiter ausführte (jedoch ist die vorliegende Schrift nicht speculativ; davon unten). Schon die Stellung in der Form giebt dem Ganzen einen großartigen Anstrich. Hugo läßt einen Lehrer und seinen Schüler, entrückt dem niederen Treiben irdischer Begierden, im Geist auf eine hohe Warte sich stellen, und mit großem, weitem Blick über die Welt, die Eitelkeit derselben erwägen. Unter „Welt" soll hier nicht die Welt als Gottes Werk, sondern dasjenige verstanden werden, was in ihr Menschenwerk ist. Der Schüler bewundert und preist auch dieses anfangs; bald aber bringt ihn der Lehrer dahin, die gänzliche Unzuverlässigkeit und Nichtigkeit aller dieser Dinge einzusehen. Es ist unter der Würde des Menschen, in sie sein Alles zu setzen. In diesem Sinne wird allerlei menschliches Treiben in ausführlichen Schilderungen durchgenommen, von denen wir nur eine wiedergeben, um die glückliche, oft fast dichterische Darstellungsweise Hugo's anschaulich zu machen. „Was erblickst du dort in der Ferne, fragt der Lehrer den Schüler. Der Schüler. Ich sehe Schiffer auf dem Meere; in tiefer Stille ruht

das Meer; heiter ist die Luft; leicht und günstig wehen die Winde; in erwünschtem Lauf wird das Schifflein dahingetragen. Die Schiffsleute sitzen beim Mahle und singen zu Leiern, Flöten und Cithern allerlei süße, das Ohr erquickende Gesänge. Die Gewässer selbst tönen die Melodie zurück, und die Fische des Meeres sammeln sich in Schaaren umher und mehren die Lust der Fröhlichen durch ihr fröhliches Spiel. Lehrer. Nun, was meinst du zu dem Allen? Schüler. Was anders, als daß es eine hohe Lust und Freude ist? Lehrer. Das ist's also, warum dir die Welt gefällt? Schüler. Ich sehe nicht ein, warum sie mir nicht gefallen sollte. Lehrer. Nun, so sieh einmal scharf hin und gieb acht, welchen Ausgang die Sache nimmt. Schüler. Ich verfolge genau mit dem Auge die Schiffenden weithin — — — — doch — was sehe ich — ich erschrecke es zu sagen — der ganze Himmel wird rundum finster — die Stürme brausen daher und treiben die Wolken wild durcheinander — die Meereswogen schäumen und thürmen sich hoch auf aus der Tiefe — das Schifflein schwankt — und sinkt. — Ach, was habe ich euch gepriesen, ihr Unglückseligen? Warum trautet ihr dem tückischen Element? Warum lockte euch so geringer Gewinn in so große Gefahr? Wo ist nun eure Lust? Dieselben Fische des Meeres, die vorher um euer Gelage spielten, empfangen euch jetzt zur Speise." — In ähnlicher Gestalt erscheinen nun weiter der Handel, der Reichthum, die Ehe (deren Freuden und Leiden auch der Mönch lebhaft genug zu schildern weiß), und endlich auch die Wissenschaften (L. I.). — Darauf folgt (L. II.) eine erhabene Rede über das Ganze der Dinge in seiner Eitelkeit, wie Alles im steten Entstehen und Vergehen begriffen ist, und nichts ist, was da bleibet: „O großer Strom," ruft Hugo aus, „wo kommst du her, wo eilst du hin? Eine geringe Quelle dein Anfang — du läufst und wächsest — und wirst wieder verschlungen. O Quelle, die nie versiegt; o Lauf, der nie ruht; o Abgrund, den nie erfüllt wird! Die Eitelkeit gebiert's, die Sterblichkeit zieht's fort, und Alles verschlingt der unersättliche Tod [ich lese insatiabilis statt insanabilis]. Und weil ein ewiger Wechsel ist, so scheint ein ewiger Bestand zu sein. Denn das Auge der Sterblichen ist meist kurzsichtig und nur auf einen kleinen Kreis von Dingen gebannt; es vermag sich nicht zur Anschauung des Ganzen zu erheben. Auch ist das Leben der Menschen kurz auf dieser Erde, und seine Tage eilen in ungewissem Laufe dahin. Hören daher die Menschen einmal von der Veränderlichkeit der Dinge, so staunen sie und verwundern sich, als ob neuerdings sich begeben hätte, was doch schon vor Alters etwas Altes war. — Wo sind unsre Väter hin? — wo Alle die, in deren Lieb-

taren; wo er aber, neben manchen reineren Partien, auch

---

und Freundschaft wir uns einst glücklich fühlten? — Siehe, sie sind Alle vor uns dahingegangen, und wir allein sind nach ihnen zurückgeblieben. [Nun die vortreffliche Wendung —] Aber haben wir sie wahrhaft geliebt, als sie noch mit uns waren, so beweisen wir ihnen nun auch unsre Liebe; folgen wir ihnen mit unserer Sehnsucht dahin nach, wo sie jetzt sind, und wünschen wir, bald dort bei ihnen zu sein. — O alte Zeit, wo bist du hin; einst, da du noch warest, da liebte ich dich; jetzt, da du nicht mehr bist, da liebe ich dich noch immer, und wünsche doch nicht, daß du wieder zu mir zurückkehren mögest! Wer deutet meinem Herzen dieses wunderbare Gefühl? — Vielleicht wünsche ich darum nicht deine Rückkehr, weil mich lieber dort mit dir zu sein verlangt, wo du nun bist. — Und wohl ist diese meine Liebe weiser als die erste, weil ich jetzt da mit d[illegible] zu sein wünsche, wo du ewig bist. Ich bin in der Verbannung; du im Vaterlande. Und wie süß ist es, im fremdem Lande des Vaterlandes zu gedenken! Schüler. Ich liebe nun fast an den Dingen, daß sie veränderlich sind, weil ich dadurch zur Sehnsucht nach dem Ewigen entzündet werde. Alles scheint mir nun in dieser Welt gleichsam reisefertig zu sein, und aus der ganzen Natur tönt es mir wie ein Aufruf ins Ohr, mit Allem dem Ziele entgegen zu streben. Lehrer. Wenn nun das Alles so hinfällig und vergänglich ist, was wird dann mit denen, die darauf allein bauen? Schüler. Leer, öde und verlassen bleiben sie, wenn das dahingegangen ist, was sie liebten. Lehrer. Es ist also rathsam, von hier hinweg zu fliehen und eine bleibendere Wohnstätte zu suchen." — und diese ist dann die innere Contemplation. — Bei einer Beschreibung der letzteren unter andern die Bemerkung: daß der Seele, so oft sie in sich hineingehen und alle ihre Gefühle und Gedanken auf das Geheimniß der inneren Contemplation ziehen wolle, gerade immer so viele Hindernisse den Weg versperren, als sie noch Neigungen und Gewohnheiten des früheren Lebens an sich habe. Dagegen wird nun öfter hervorgehoben, daß ja doch der, der einmal in sich festen Platz gefaßt, bei den inneren Freuden leicht alle Lust dieser Welt vergessen könne. Wie groß diese Entschädigung sei, wird zuletzt noch an dem schönen Bilde eines Knaben gezeigt, der sich in dem Hause seines reichbegüterten Vaters über die unzähligen Gegenstände, die sich ihm hier in immer neuem Wechsel darbieten, so innig und kindlich freut, daß ihm kaum der Gedanke ankommt, sich da herauszusehnen, und der nur herausgeht, um mit desto größerer Lust und Liebe wieder dahin zurück zu kehren. — Man wird wenigstens nicht läugnen, daß diese mönchische Contemplation und Mystik einen Schatz herrlicher, großer und lieb-

zum widrigen Spiele mit Bildern, namentlich mit Bildern sinnlicher Liebe aus dem hohen Liede herabsinkt [38]).

---

licher religiöser Bilder entwickele. — In den beiden letzten BB. wird noch zum Behufe der frommen Betrachtung ein Abriß der Geschichte gegeben. Er ist sehr dürftig: wie bemerkt, die historische, Hugo's schwächste Seite. Die heilige Geschichte bildet natürlich den Hauptstrom; die profane wird nur beiläufig berührt, um im Contraste das Elend des Lebens in der Welt ohne Gott zu zeigen. An ächthistorischen Pragmatismus ist daher nicht zu denken. Der Pragmatismus ist vielmehr in der gewöhnlichen Weise der damaligen Zeit nur kirchlich-theokratisch-dogmatisch; was sich nicht fügen will, wird vermittelst allegorischer Erklärung in das dogmatisch bestimmte Fachwerk hineingedeutet. Es fehlt daher auch nicht an Fabeln; und wenn mit richtigem Gefühl wenigstens die biblische Geschichte rein erhalten ist, was gar nicht gewöhnlich war (man richtete sich nämlich insgemein auch diese durch allerlei fabelhafte legendenartige Veränderungen und Ausschmückungen dem eignen Geschmacke zu), so werden dagegen mit desto größerer Zuversicht einige Heiligenfabeln aus der alten Kirche erzählt. Uebrigens giebt es auch große und lebendige Schilderungen. So bei dem Siege des Kreuzes und den Todeskämpfen und Siegen der Märtyrer richtet sich der Geist Hugo's wieder in höherer Gestalt auf.

38) Edler noch ist er gehalten im Commentar zu den Psalmen. Tom. I. fol. 46. c. 1. „Wer nach der Lust der vergänglichen Dinge strebt, der schüttet seine Seele gleichsam aus sich heraus. Wer aber die Eitelkeit alles Irdischen erkennend, sicherer im guten Gewissen seine Freude sucht, der schüttet seine Seele in sich hinein. Endlich, über sich selbst hinaus wird die Seele geschüttet, wenn sie durch die Freude der Anschauung in der Liebe des Schöpfers erweitert wird. Aber, wenn die Seele in sich hineingeschüttet wird, fängt sogleich die Sinnlichkeit, welche die äußere Lust sucht, an zu trauern, und jeder Gläubige muß sie dann durch den Wink der Vernunft zurechtweisen." Eine merkwürdige Stelle fol. 51. c. 2. „Der Mensch wird bisweilen von Gott gleichsam zurückgetrieben, wenn er zur Anschauung seiner Majestät aufsteigend, von den Strahlen des unbegreiflichen Lichtes zurückgeschlagen wird. Dieß ist jedoch kein Zorn, sondern Uebung; denn darum nur wird der Mensch auf einige Zeit vom Höchsten hinweggetrieben, damit er durch Demuth desto besser in dem Geringsten sich übe. Gedenke der Leiter Jacobs. Die Engel steigen herauf und herab. — Manche verstehen wohl aufzusteigen, aber nicht herabzusteigen. Denn etwas Anderes ist herabsteigen und herabstürzen. Der Mensch soll nicht immer auf-

II. Speculativer Mysticismus. Hier nun erst, nachdem wir dieses ganze, für die Wissenschaft immer noch

steigen. Verstehst du aufzusteigen durch die Hingabe der Seele (per devotionem mentis), so lerne auch herabsteigen durch Uebung im guten Werke; wo nicht, so wirst du endlich durch die unverständige und unmäßige Heftigkeit des Aufsteigens herabfallen (post indiscretam et immoderatam vehementiam ascendendi cadere). [Er sagt hier auch irgend einmal: man müsse mit der Schrift in der Hand aufsteigen, aus ihr die Regel der Mäßigung und die Norm der Beurtheilung entnehmend; ein Gedanke, den Richard noch fester halten wollte, s. oben S. 81. Note 76.] Ahme den Vögeln nach, die bald fliegen, bald auf die Erde herabkommen. Einige aber suchen hier reinliche Oerter, andere schmutzige und befleckte. So steige du nun stets nur aufs Reine herab und beflecke dich nicht. Die Contemplation ist der Himmel, das Wirken die Erde. In jener fliegst du, in diesem sitzest du. So setze dich nun nicht in den Koth." Spielend wird der Mysticismus in den Commentaren zum Jeremias, Joel und Obadja. Nur einiges Gehaltvollere ist bemerklich, z. B. fol. 105. c. 1. „So lange Simson sein Haar hatte, war er unüberwindlich: seit er aber am Busen des Weibes dasselbe verloren, ward er alsbald von den Feinden gefangen, geblendet, und zum Sclaven gemacht. Simson ist der von göttlicher Erkenntniß erleuchtete Mensch. Das Haupt Simsons das Höchste der Seele (principale mentis). Das Haupthaar, Simsons Stärke, der Strahl der Anschauung. Der Busen des Weibes die Lockung des Fleisches. So lange der Geist in der Anschauung beharret (contemplationi inhaeret), kann er von der Versuchung nicht überwunden werden. Sobald er aber in Fleischeslust sich wiegt und einschläft, verliert er sogleich das Licht der innersten Wahrheit, der Strahl der Contemplation wird abgeschnitten, er vermag der bösen Begierde nicht mehr zu widerstehen, und endlich wird er mit ausgestochenem Auge zur Mühle gestellt. Die Mühle aber ist eine unbeständige, unstäte Seele, die, in den Lüsten dieser Welt sich umhertreibend, nirgends Ruhe findet." — Fol. 142. c. 3. „Die contemplative Lehre erhebt ohne alle Umschreibung und Phantasie zur Weisheit" — eben weil sie die Sache selbst zu haben meint: und doch hat sie immer nur ein Bild der Phantasie davon. Auf eine traurige Erfahrung des Mysticismus deutet der Satz fol. 114. c. 1. „Die Heiligkeit der Anschauung, der Geschmack der innern Süßigkeit, die Gluth der göttlichen Liebe — das Alles geht verloren, wenn sich der Geist beim Elend des Nächsten gleichsam aus sich selbst heraus ergießt. Jene inneren Freuden kann man nur in Ruhe kosten: mit dieser Gemüthsbewegung in der

niedere, Gebiet des Hugonischen Mysticismus durchlaufen haben, können wir den Faden von der Scholastik wieder

Trauer mögen sie nicht bestehen." So mußte diesem Mystiker überhaupt das ganze äußere Leben mit seinen Anforderungen, die thätige Tugend mit ihrem ernsten, schweren Kampfe, sehr verdrießlich und störend erscheinen. Lebte er doch schon fast nicht mehr auf dieser Erde: wohl konnte er sich also auch deren niederen, gemeinen Pflichten überhoben wähnen; leicht schwang er sich auf den Fittigen der Phantasie in eine andere, höhere Welt trägen Müßigganges empor. Eine widerwärtige Einmischung der Sinnlichkeit aber zeigt sich in folgenden Spielereien fol. 135. „Die Braut, d. i. die Seele, wenn sie durch die Liebe mit dem Worte insgeheim vereinigt ist, empfängt da (concipit) gleichsam mit einer gewissen (daß ich so sage) unaussprechlichen Süßigkeit, und zeigt dieß auch mit gewissen himmlischen, nach außen hervorbrechenden Merkzeichen an." — „Zur Zeit der Trübsal geht die Braut aus dem Gemache, d. i. aus dem Zustande der Zulassung zur contemplativen Gnade heraus, und thut schwere Buße um ihrer Sünden willen. Wenn nun aber der himmlische Bräutigam sie weinen und seufzen sieht, so legt sich sein Zorn, er wird von Mitleid ergriffen und eilt, sie wieder zur Süßigkeit des himmlischen Kusses zuzulassen." Fol. 136. c. 4. „Leiden und Versuchungen sind gleichsam eine Kelter, darin die heilige Seele gepreßt wird. Daraus träufeln die Seufzer des reinen Bekenntnisses, da fließen die Thränen der ängstlichen Reue, da ergießt sich die Sehnsucht der süßen Hingabe, da schmilzt das Verlangen der heißesten Liebe, da fallen die Tropfen der lautersten Anschauung." Fol. 138. c. 4. „Erkenntniß, Reue, Selbsttödtung, vollkommene Liebe führen zur seligen Anschauung, zur ersehntesten Vereinigung der Braut und des Bräutigams, zum Empfang der Küsse, zur Gemeinschaft des Bettes." So zeichnet sich dieser Mysticismus hier deutlich als geistliche Wollust und Ueppigkeit, Schwelgen in himmlischen Gefühlen, göttlichen Liebesrausch. Damit hängt dann ganz natürlich zusammen fol. 139. c. 3. „Wenn die Anschauung aufhört, wird die Seele sogleich von S o r g e n g e p e i n i g t, von G e s c h ä f t e n g e d r ü c k t, und von u n e r l a u b t e n R e g u n g e n u n d T r i e b e n b e s t ü r m t." Darin ist v o l l s t ä n d i g der Zustand beschrieben, den diese Art der Mystik nach der Verzückung herbeiführt. Fast alle diese Mystiker klagen über eine gewisse peinliche Unbehaglichkeit, Leerheit, Oede des Herzens, Zerrissenheit nach der Ertase. Die letzte ist aber eben ein r e l i g i ö s e r R a u s c h, und daher erklärt sich leicht das Unerträgliche der nachfolgenden Nüchternheit. Ferner, die Unlust des Mystikers zu allem ernsten Geschäft. In mäßigen Gefühlen will er sich wie-

aufnehmen, der schon auf das Höhere, den speculativen Mysticismus deutet, welchen wir noch zu schildern haben.

gen; alle wahre Kraftanstrengung und Tüchtigkeit der Handlung ist dem Matten lästig. Endlich klagen diese Mystiker über den häufigen Wechsel der keuschesten, reinsten, höchsten Contemplation mit den Versuchungen zur gemeinsten Sinnlichkeit. Im Allgemeinen erklärt hier viel die Verwandtschaft des ganzen Lebens der Phantasie mit den Verhältnissen des Geschlechtstriebes. Dazu kommt aber noch die stete ängstliche, peinliche Selbstbeobachtung der Mystiker, die ihnen jene Regungen nur um so empfindlicher werden läßt. — Auffallend ist dann nun aber die Selbsttäuschung, wenn es weiter heißt fol. 142. c. 3: „Die Seele ist heilig, die ein Vermögen der Anschauung, himmlischen Affect, geistlichen Sinn und englischen Trieb hat." Fol. 351—353. „Wenn der Herr in der Höhe der Anschauung enger mit der Braut sich vereinigt, wenn sie die himmlischen Küsse empfängt und Engel ihr dienen, dann ist sie erhoben über alle Sünden und Sorgen und Freuden und Eitelkeiten dieser Erde. Dann berührt sie nicht mehr die Einflüsterung des Bösen, die Ueberhebung des Geistes, der Kitzel des Fleisches und die Feindschaft der Welt; denn der Bräutigam hält sie selig im Gemach der Anschauung und im Bett der Vereinigung umfangen. Sie ist dem Leidenslosen und Seligen einverleibt, daher ist auch sie leidenslos, durch die Gnade, nicht der Substanz nach. Sie wird erhoben zur Anschauung des ewigen Friedens; und der Bräutigam giebt ihr das Privilegium der Vollkommenheit, so daß nun ihre Natur über das natürliche Verderben erhoben ist." — So sehr auch für den Weg von der ersten reumüthigen Bekehrung bis zur Freude der heiligen Anschauung auf Enthaltsamkeit des Sinnes, Reinheit des Gewissens und Unschuld des Affects gedrungen wird, so ist doch immer die Rede von den Süßigkeiten der geistlichen Ehe, im Exceß und Heraustreten der Seele aus sich selbst (dulcedo spiritualis conjugii in excessu et eminentia mentis), vom Durst, Eifer und Brennen der himmlischen Liebe (sitis, zelus, aestus caelestis amoris), von Flamme, Hitze und Glanz der seligen Anschauung (flamma, calor, ardor, splendor beatae contemplationis). Doch genug des widrigen Spiels verliebter Andacht und geistlicher Liebesraserei — das Gegebene nur der historischen Treue halber, und um zu zeigen, wie auch ein hoher und edler Geist solche Flecken tragen konnte. Daß aber diese letzteren Commentare wirklich ein unreifes Jugendstück Hugo's sind, scheint uns (außer den oben S. 162—163. angeführten Gründen) vornehmlich noch aus einer hier vorkommenden bitteren Klage hervorzugehen, über „Freunde und Blutsverwandte, die einen der Welt Entsagenden

Auch die Scholastik, in ihrem Nichtgelingen und ihrer Unvollendbarkeit, war einer von den vielen Wegen, die Hugo zum Mysticismus führten: aber, was das Wichtigere ist, sie verband sich nachher wieder mit diesem zum speculativen Mysticismus. Hugo fühlte die Schwäche aller scholastischen Beweisführung und Begreiflichmachung für das Unendliche. Das Resultat war: das Unendliche kann nur sehr unvollkommen von der Vernunft begriffen werden. Diese Ansicht haben wir sowohl in seinen Formalprincipien für die Scholastik, als auch in seiner Mäßigung bei der scholastischen Lehrbehandlung selbst nachgewiesen. Ja dieses Gefühl der Schwäche der Scholastik wurde ihm bisweilen so stark, daß er für das Unendliche nur einen Glauben in rein negativen Ideen annahm, alle positive begreifliche Erkenntniß, alles Wissen, als nur fürs Endliche geltend,

---

(Mönch Werdenden) von seinem Vorsatze zuerst durch schmeichelnde Ueberredung abzubringen suchen, und wenn ihnen dieß nicht gelungen, zuletzt ihn mit Haß und Schmach verfolgen." Vergl. fol. 104. c. 3—4. Diese Stelle trägt in ihrer weiteren Ausdehnung ganz auffallend das Gepräge der eignen, noch frischen, schmerzlichen Erfahrung. Nun wissen wir aus der Biographie, daß Hugo als angehender Jüngling wider den Willen seiner Eltern im Kloster Hamersleben Novize ward. Und da er, wie ebenfalls bemerkt, hier auch bald anfing zu schreiben, so könnten diese Commentare wohl noch in Hamersleben, also um sein 18tes Jahr, oder wenigstens bald nachher in St. Victor geschrieben sein. Dieselben des Inhaltes wegen dem Hugo geradehin abzusprechen, wäre bei dem gänzlichen Mangel an äußeren Gründen zu gewagt. — — Mit der ganzen oben beschriebenen mönchisch-contemplativen Mystik trifft übrigens aus der spätern Zeit am meisten zusammen die deutsche Mystik bei dem sehr feurigen und gewaltigen, aber auch zugleich sehr milden und lieblichen Heinrich Suso, bei dem tiefen, innigen und kernigen Tauler, bei Ruysbröck — der aber namentlich zu sehr den hier zuletzt angeführten Partien ähnelt; er wüthet und rast oft in den geistlichen Genüssen, seine süße Selbstzerstörung hat etwas Unheimliches und Schauervolles, daher auch der mäßige Gerson gegen seine geistliche Hochzeit schrieb — endlich die deutsche Theologie, die zugleich mit Tauler, namentlich auch durch ein speculatives Element, in dieser Mystik am Erhabensten dasteht.

ausschloß. Diese letztere Ansicht hielt er nun aber nicht streng fest; sie ging ihm nur in einzelnen Blicken auf. Meist übergina er im mißverstandenen, ungeregelten theoretischen Interesse diese Instanz, des bloßen Glaubens, die letzte für unsre beschränkte Vernunft, und schritt sogleich zu der höheren, aber eben außer unsrer Natur liegenden, zur unmittelbaren Anschauung fort. Er raisonnirte etwa so: „Die Scholastik mit ihren Beweisen und Begriffen, mit ihrer bloß mittelbaren Erkenntniß, reicht für die volle Gewißheit und Klarheit der religiösen Wahrheit nicht aus; folglich — dieß ist der Sprung im Schlusse — muß es noch eine unmittelbare Erkenntniß des Unendlichen, eine Anschauung geben." Und diese mochte ihm dann dadurch kommen, daß er die scholastische Untersuchung als unvollendbar momentan suspendirend, und damit zugleich auch aller strengeren Verstandesthätigkeit überhaupt sich begebend, einseitig nur dem Gefühl und der Phantasie sich überließ, wo ihm dann leicht ein starr fixirtes Bild des Unendlichen zuletzt als das Unendliche selbst erschien. Ganz nämlich verwarf er, wie wir schon sahen, die Scholastik durch die Mystik keineswegs. Sie galt ihm nur als die niedere Potenz, und die Mystik als die höhere; was jene nur unvollkommen leistet, das leistet diese vollkommen; und beide ließ er daher in ihren eigenthümlichen Rechten neben einander bestehen. Ja in einer schon oben angeführten Stelle (S. 46. Note 46.), die wir auch hier vornehmlich im Sinne haben, scheint es sogar, als ob die Scholastik durch Stärkung und Hebung des inneren Lebens geradezu Mittel und Weg zur Mystik sein solle. „Der durch scholastische Gründe bestätigte Glaube wächst immer mehr (promovetur), und geht dann in einzelnen Momenten, in denen das höchste Ziel des Lebens erreicht ist, ganz natürlich in Anschauung über — was wir uns nun aber freilich nach dem Vorigen als Selbsttäuschung zu deuten, und für einzelne Stimmungen in der That mehr eine scholastische Verzweiflung anzunehmen haben, ohne aber damit einen einzigen, für immer scheidenden, Uebertritt von der Scholastik zur

Mystik zu stehen. So verband Hugo Scholastik und Mystik, indem er sie neben- oder übereinander stellte. Indem er sie aber auch ineinander eindringen ließ, die Speculation an die Mystik anlegte, so entstand speculativer Mysticismus. Und dieß ist die zweite Hauptform seines Mysticismus. Hugo's speculativer Geist, seine durch die Scholastik geübte und zu scharfer Thätigkeit gewöhnte Kraft des Verstandes, konnte sich, namentlich auch bei seinem so lebendigen Streben nach Einheit des geistigen Lebens, nicht durchweg von einem Eingreifen in die religiöse Mystik zurückhalten; die ganze bisher auseinandergelegte niedere Masse des mystischen Lebens mußte ins speculative Gebiet heraufgehoben werden [39]). Durch diese Erhebung des Mysticismus zur Speculation ist Hugo als Mystiker am merkwürdigsten, und unterscheidet sich von allen seinen unmittelbaren Zeitgenossen, die sich alle in der niederen Sphäre hielten. Er ist der erste speculative Mystiker in seiner Zeit, durch ihn ward der speculative Mysticismus von neuem eingeführt und begründet, nachdem er seit Erigena fast verschollen war. Bedeutend ist besonders hier, wie bei Hugo sich das Religiös-Praktische daneben immer in seiner Fülle erhält, wie die Gefühlsmasse und der innere Lebenstrieb und Drang stets gewaltig unter dem Gerüste der Speculation fortwogt und schäumt.

1) Am einfachsten erscheint dieser Mysticismus in der Bestimmung des Denkens (cogitatio), Nachdenkens, Forschens (meditatio) und der Anschauung (contemplatio) als der drei Hauptgrade der geistigen Betrachtung. Die speculativ-mystischen Formen sind hier noch groß und scharf und allgemein durchgreifend, noch wenig ins Einzelne verästet. Hugo schickt eine Erklärung über jene Grade seinem

39) Wie sich Hugo dieses Verhältniß denken mochte, läßt sich aus folgender trefflichen Stelle, die an sich nicht mystisch ist, ableiten: summa sententiarum Tr. II. c. 1. „Quia non potest ejus (dei) beatitudo participari nisi per intellectum, et quanto magis intelligitur, tanto magis habetur: fecit (deus) rationalem creaturam ut intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret possidendo frueretur."

Kommentar über den Koheleth voraus, um danach zu bestimmen, auf welchem von jenen drei Standpunkten Koheleth bei Abfassung seines Buchs gestanden habe. „Im Denken, sagt er, wird die Seele von den Vorstellungen der Gegenstände nur vorübergehend berührt, wenn dieselben durch den Sinn oder durch das Gedächtniß dem Geiste plötzlich vorgeführt werden. Das Nachdenken ist eine anhaltende und forschende Wiederholung des Denkens, da man etwas Verwickeltes zu entwickeln, etwas Dunkles zu durchdringen sucht. Die Anschauung ist ein klarer, freier, Alles umfassender Durchblick der Dinge mit dem Geiste. Das Nachdenken unterscheidet sich von der Anschauung so, daß jenes sich immer auf Dinge bezieht, die unsrer Einsicht verborgen sind, diese hingegen auf Dinge, die ihrer Natur oder unsrer Fähigkeit nach uns offenbar sind. Das Nachdenken beschäftigt sich immer mit der Untersuchung eines Gegenstandes; die Anschauung umfaßt Vieles, ja sie geht darauf aus, Alles zu umfassen und zusammen zu begreifen. Das Nachdenken ist also eine gewisse emsige, forschende Kraft der Seele, die Verborgenes aufzuklären sucht. Die Anschauung ist diejenige Lebendigkeit der Intelligenz, die Alles offen vor sich habend, das Ganze mit klarem Blicke umfaßt. Das Verhältniß ist also gleichsam: was das Nachdenken sucht, das hat die Anschauung gefunden. Die Anschauung hat aber wieder zwei Arten; die eine, das Frühere und für die Anfänger, bewegt sich in der Betrachtung der Geschöpfe; die andere, das Spätere und für die Vollkommnen, in der Anschauung des Schöpfers. Dieß z. B. auf die Salomonischen Schriften angewandt, so geht Salomo in den Proverbien nachdenkend zu Werke; im Prediger erhebt er sich zum ersten Grade der Anschauung; im hohen Liede schwingt er sich zu dem höchsten auf. Beim Nachdenken findet gleichsam noch ein Ringen der Unwissenheit mit dem Wissen statt, und das Licht der Wahrheit glänzt gleichsam mitten durch die Finsterniß des Irrthums nur bisweilen hindurch; so wie [hier folgt ein scharfes, gründlich ausgeprägtes Bild]

das Feuer am grünen Holz anfangs schwer faßt; aber wenn es durch einen heftigeren Windstoß angefacht wird und gewaltiger die Materie zu entzünden anfängt, wie wir da große Massen schwarzen Rauches emporsteigen und die nur bisweilen schwach durchblitzende Flamme noch verhüllen sehen, bis endlich durch den wachsenden Brand aller Rauch und alle Finsterniß vertrieben wird und der klare, helle Feuerglanz erscheint. Dann waltet die siegende Flamme frei durch die Masse des prasselnden Haufens, und überall herumflackernd und mit leichter Berührung Alles leckend, durchbrennt und verzehrt sie die vorhandene Materie und ruht nicht eher, als bis sie nach und nach das Innerste durchdrungen und Alles gewissermaßen in sich verschlungen hat was sie außer sich fand. Nachdem aber durch den Brand die Materie aus ihrem Wesen gleichsam in das Wesen des Feuers übergegangen ist, dann fällt der ganze Bau zusammen, und das Geräusch hört auf. Das Aufschlagen der Flammen ist verschwunden, und jenes wilde, verzehrende Feuer, nachdem es sich Alles unterworfen und gleichsam in eine freundschaftliche Einheit zusammengeschmolzen hat, legt es sich allgemach und tiefe Ruhe und Stille tritt ein, weil es nichts von ihm Verschiedenes oder ihm Entgegenstrebendes mehr findet. Zuerst also erschien Feuer mit Flamme und Rauch; darauf Feuer mit Flamme ohne Rauch; und zuletzt reines Feuer ohne Flamme und Rauch. Ganz so ist das fleischliche Herz gleichsam ein grünes Holz von der Feuchtigkeit der fleischlichen Begierde noch naß; wenn es einmal einen Funken der göttlichen Furcht und Liebe gefangen hat, so entsteht zuerst durch das Widerstreben der bösen Lust der Rauch des Kummers und der Betrübniß. Darauf, wenn die Seele stärker geworden ist, und die Flamme der Liebe schärfer zu brennen und heller aufzuleuchten anfängt, verschwindet bald alle Nacht des Kummers, und mit reinem Auge geht nun der Geist zur Anschauung der Wahrheit über. Zuletzt endlich, nachdem von der anhaltenden Anschauung der Wahrheit das Herz durchdrungen und zur Quelle der Wahr-

heit selbst innerlichst und mit dem ganzen Triebe der Seele eingegangen ist, dann ruht es in dieser Seligkeit, gleichsam ganz zu Feuer geworden, in das Feuer der Liebe verwandelt, von allem Geräusch und aller Bewegung stille aus. Zuerst also, weil in den Gefahren der Versuchung Rath gesucht wird, ist im Nachdenken gleichsam Flamme und Rauch. Dann, wenn das Herz mit reinem Auge zur Anschauung der Wahrheit übergeht, ist im Beginn der Anschauung gleichsam eine Flamme ohne Rauch. Zuletzt, wenn nun die Wahrheit gefunden und die Liebe vollkommen geworden ist, dann sucht man nichts mehr außer dem Einen, dann ruht man im Feuer der Liebe in höchster Ruhe und süßester Seligkeit aus. Denn wenn das Herz ganz in das Feuer der Liebe verwandelt worden ist, empfindet man in der That und Wahrheit, daß Gott Alles in Allem ist; da man ihn mit so inniger Liebe umfaßt, daß außer ihm dem Herzen auch von sich selbst nichts übrig bleibt[40]). Um nun dieses Dreies mit eignen Namen zu bezeichnen, so ist das Erste die Meditation, das Zweite die Speculation, das Dritte die Contemplation (im engeren Sinne). Im Nachdenken wird die von frommer Ergebung entzündete Seele durch die widerstrebende unordentliche fleischliche Lust noch umwölkt. In der Speculation erhebt die Neuheit der ungewohnten Einsicht zur Bewunderung. In der Anschauung verwandelt der Geschmack der wunderbaren Seligkeit die ganze Seele in Freude und Lust. Das Nachdenken hat also Sorge, die Speculation Bewunderung, die Anschauung Seligkeit. Doch auch schon die Speculation pflegt das Gemüth mit

---

40) Dieß scheint jedoch hier nur Bild zu sein, nicht vom wirklichen gänzlichen Aufgehen in Gott zu verstehen. Das Bild vom Feuer ist übrigens mit seiner reizenden Kühnheit und tiefen, umfassenden Kraft eins der beliebtesten bei den Mystikern. So spricht auch Tauler von dem „fest Brennen des Feuers der göttlichen Liebe im Herzen. Das Feuer der göttlichen Liebe machet dem Menschen alle Dinge zunicht. Auf dem Grad der Vollkommenheit verzehret das Liebefeuer alle Dinge äußerlich und innerlich.“

großer Freude zu erfüllen, wenn sie dasselbe nach dem Ringen mit Versuchungen und der Finsterniß des Irrthums plötzlich zu einer unverhofften Ruhe führt und mit ungewohnter Klarheit erfüllt. Auf dieser Stufe nun, über Alles Hinfällige und Vergängliche im Geiste emporgerissen, schaute der Prediger, daß im ganzen Universum nichts sei, das da bleibe, und gleichsam vor Verwunderung über diese neue und ungewohnte Einsicht rief er aus: Es ist Alles ganz eitel [41]." — Hier ist also das Denken (cogitatio) die un-

---

41) T. I. fol. 63. a. 4. fol. 64. c. 1. 2. vgl. oben S. 159—160. Diese ganze Stelle ist ein Meisterstück mittelalterlich-lateinischen Ausdrucks für die Mystik. Einige Partien im Grundtext mögen zugleich statt aller anderen ausführlichen Textcitate in dieser Abhandlung dienen. „Tres sunt animae rationalis visiones, cogitatio, meditatio, contemplatio. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur: cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur: vel per sensum ingrediens, vel a memoria exsurgens. Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis, aliquid vel involutum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum. Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus. Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis: contemplatio vero de rebus vel secundum suam naturam, vel secundum capacitatem nostram manifestis; et, quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur, contemplatio ad multa vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa et sagax nitens obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens, manifesta visione comprehendit. Et ita quodammodo id, quod meditatio quaerit, contemplatio possidet. — In meditatione quasi quaedam lucta est ignorantiae cum scientia, et lumen veritatis quodammodo in media caligine erroris emicat: velut ignis in ligno viridi primo quidem difficile apprehendit, sed cum flatu vehementer excitatus fuerit et acrius in subjectam materiam exardescere coeperit, tunc magnos quosdam fumosae caliginis globos exsurgere et ipsam adhuc modicae scintillationis flammam rarius interlucentem obvolvere videmus: donec tandem paullatim crescente incendio, vapore omni exhausto et caligine dis-

bestimmte, ungeregelte Thätigkeit der Einbildungskraft. Die Meditation hat offenbar schon mit ein speculatives Ele-

jecta, splendor serenus appareat. Tunc victrix flamma, in omnem crepitantis rogi congeriem discurrens, libere dominatur: subjectamque materiam circumvolitans ac molli attactu perstringens lambendo exurit ac penetrat; nec prius quiescit, quam, intima penetrando succedens, totum quodammodo traxerit in se, quod invenit praeter se. Postquam autem incendio id, quod exurendum est, concrematum a sua quodammodo natura totum in ignis similitudinem proprietatemque transierit: tunc omnis fragor decidit et strepitus sopitur: atque illa flammarum spicula e medio sublata tolluntur, saevusque ille et vorax ignis, cunctis sibi subjectis et amica quadam similitudine concorporatis, in alta se pace silentioque componit: quia jam non invenit nec diversum aliquid praeter se, nec adversum contra se. — Sic nimirum carnale cor, quasi lignum viride necdum ab humore carnalis concupiscentiae exsiccatum, si quando aliquam divini timoris seu dilectionis scintillam conceperit, primum quidem pravis desideriis reluctantibus passionum et perturbationum fumus exoritur: deinde, roborata mente, cum flamma amoris et validius ardere et clarius splendere coeperit, mox omnis perturbationum caligo evanescit: et jam pura mente animus ad contemplationem veritatis se diffundit. Novissime autem, postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit, et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit: tunc in id ipsum dulcedinis quasi totum ignitum et in ignem amoris conversum ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit. Tunc vere deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur, ut praeter illum etiam de semet ipso cordi nihil relinquatur." Ein dürrer Auszug aus dieser Stelle steht auch in dem unter Hugo's Namen in Martene et Durand Thesaurus novus Anecdotorum T. V. p. 887—890. befindlichen Fragmente de modo dicendi (discendi müßte es wenigstens heißen) et meditandi. Dieses Fragment hat man immer auf die Aussage der Herausgeber hin für Hugonisch gehalten. Bei einer genauen Vergleichung mit Hugo's ächten Schriften findet sich aber, daß es nur die Compilation eines Anderen aus Hugo sein kann. Es enthält nämlich nur theils abgerissene Stellen aus Hugo's didascalicon, theils eben ein Gerippe unsrer angeführten Stelle. Es läßt sich nicht denken, daß sich Hugo selbst auf diese Weise ausgezogen haben sollte. Schade namentlich, daß man die obige speculativ-mystische Ansicht Hugo's nie aus der le-

ment, indem sie als ein Nachdenken und Forschen über dunkle, verwickelte und verborgene Gegenstände aller Art beschrieben wird. Sie geht hier nicht bloß auf sittliche Klugheit, wie wir's oben fanden (S. 275.). Die Contemplation im weiteren Sinne ist hier die durch die Meditation gewonnene höhere, reine Welt- und Gottesanschauung. Die erste Species derselben, die Speculation, vollendete Anschauung der Welt, des Endlichen, endliche Wahrheit; die zweite Species, die Contemplation im engeren Sinne, unmittelbare Anschauung des Unendlichen, und zugleich (wie es scheint) Weltanschauung in Gott, Auflösung, Aufgehen aller endlichen Widersprüche im angeschauten Gott. Mit dieser zweiten Species stand Hugo auf dem Boden des Mysticismus; denn auch [illegible] in gew[illegible] Sinne intellectuelle Anschauung [illegible] wechs[illegible] Bildes mit dem Gegenstande [42]). [illegible] also [illegible] durch den Mysticismus bestimmt [illegible] ufkl[illegible] Diese Speculation ruhte aber [illegible] uf d[illegible] estimm-

bensfri[illegible] Quelle selb[illegible] mer [illegible] ment gesch[illegible]

42) D[illegible] culatio [illegible] go [illegible] ge- brau[illegible] m Zusam[illegible] spe[illegible] das [illegible] ganzen [illegible] Wir [illegible] ei an di[illegible] der W[illegible] enselben [illegible] den Ko[illegible] wirkt [illegible] Speculati[illegible] ns ein[illegible] einer Seit[illegible] losop[illegible] in die Unvo[illegible] igkeit [illegible] sens). Ein[illegible] der Unterscheidun[illegible] trachtung, de[illegible] considératio se[illegible] utens, ad promo[illegible] prud[illegible] dilige[illegible] dum [illegible] in [illegible] exim[illegible] S. 19[illegible]

ten Gefühl und praktischen Leben, hatte darin ihren fortwährenden Grund und Halt, war nur das zum mittelbaren speculativen Begriff Erheben dieses unmittelbaren Lebens. Dieß zeigt besonders die letzte Partie der angeführten Stelle. Hugo's Schüler, Richard, legte diese Theorie zum Grunde, und baute darauf ein ausführliches System des speculativen Mysticismus, besonders durch genauere Bestimmung und Classificirung der einzelnen, den hier genannten Thätigkeiten sowohl subjectiv zum Grunde liegenden geistigen Vermögen, als auch objectiv entsprechenden Gegenstände [43]).

2) Noch näher bestimmt und ausführlicher offenbart sich Hugo's speculativer Mysticismus im ausdrücklichen [illegible]ließen an die Lehre des Dionysius Areopagita und der [illegible]n Neuplatoniker überhaupt. Da sich diese Form [illegible] in seinem Commentar zu des Dionysius himm[illegible]archie zeigt [44]), so wird sich unsre ganze noch [illegible] des Mysticismus vornehmlich in einer [illegible]tes dieses Commentars zu bewegen haben. [illegible] erläuternd zugleich eine Charakteristik [illegible]rhaupt.

[illegible] Benedictiner haben nur eine Ansicht [illegible] Weitschweifigkeit; sie nennen ihn [illegible]elhaftes, unnützes Werk [45]). Nun

[illegible]

[illegible] Bonaventura finden wir dasselbe eigen[illegible]eren Schriften, in der reductio artium [illegible]m mentis in deum, de septem gradibus [illegible]rson in der Schrift considerationes de [illegible]I—XXV., (hier fast wörtlich) wieder. [illegible]nsicht Hugo's scheint ein Hauptanhalt [illegible]k des Mittelalters gewesen zu sein.

[illegible] ungedruckt existiren auch von ihm in [illegible]are, über die kirchliche Hierarchie und [illegible] Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 61. [illegible]go auch die in der Mitte liegenden [illegible]n Namen und von der mystischen [illegible]

[illegible]chröckh Kirchengesch. Th. 28. S. 551.

ist's wahr: die wenigen, ohnehin schon weit und breit ausgesponnenen und unendlich oft wiederholten Gedanken des Dionysius, der darin sein eigner Commentator ist, noch einmal in 10 Büchern auf 180 Folioseiten weiter ausgeführt zu lesen, hat einige Langeweile. Man darf sich aber nicht abschrecken lassen: denn das Buch ist doch mehrfach merkwürdig. Hugo war wenigstens der erste Scholastiker, der den Dionysius fortlaufend commentirte. Seine Auffassung wird daher nicht ohne Einfluß auf die späteren Commentatoren (unter denen auch der Victoriner Thomas von Vercelli im Anfang des 13ten Jahrhunderts, s. oben S. 91.) gewesen sein; und sie kann auch zum großen Theil als Typus dienen für die Auffassung des Dionysius in dieser Zeit überhaupt. Für Hugo's ganze Lehre, insofern sie auf Dionysius ruht, klärt dieser Commentar Vieles auf: wir finden hier manche bisher bemerkte Gedanken an der Quelle wieder. Besonders zeigt er klar die speculative Seite seines Mysticismus in Verbindung mit der religiös-praktischen, und enthält mit das Tiefsinnigste was wir in dieser Art von ihm haben.

Vorher aber eine kurze Darlegung der Hauptzüge des Dionysischen Systems, insofern Hugo dasselbe wahrnahm, und vornehmlich, insofern es in dem commentirten Buche von der himmlischen Hierarchie erscheint: ohne welche Vorbereitung es ganz unmöglich sein würde Hugo's Auffassung zu charakterisiren.

Der emanatistisch-pantheistische Grundgedanke des Dionysius ist: Gott ist Alles in Allem, Anfang und Ende aller Dinge. Alle Dinge sind von Gott ausgegangen, bestehen in ihm und endigen sich zu ihm, Rückkehr zu Gott, Vergottung ist ihr höchstes Ziel. Gott ist das Sein in allem Sein, Alles ist nur, insofern es aus und in Gott ist; er selbst aber ist nicht, insofern er vor und über allem Sein, das Ursein ist. Er ist auch die Urkraft und das Urleben. Allem aus und in ihm Seienden ist er mit ewig ausströmender Gotteskraft gegenwärtig, alle Dinge haben somit

Theil an ihm, werden von der Gotteskraft gehalten und in einem steten Zuge zur vollendeten Vereinigung, Einheit mit ihm zurückgezogen [46]). Jedoch dringt die Gotteskraft nicht in alle Theile der Welt in gleichem Maaße, sie hält sich bei ihrem Ausgehen in gewissen Schranken, theilt sich einigen Dingen mehr, den anderen weniger mit, und das Maaß der Gottestheilhaftigkeit in den Dingen richtet sich nach deren größerer oder geringerer Empfänglichkeit. Es giebt mithin Wesen und Dinge, die Gott näher, und andere, die entfernter von ihm stehen. Dieß wird klar an dem Bilde der Sonnenstrahlen, die in die reinere Materie stärker und voller sich ergießen, dagegen sie, in die gröbere fallend, matt werden und schwinden. Dionysius spricht daher auch meist in den Bildern des Lichtes, Lichtausströmens, Erleuchtens, und will dieß nicht bloß auf Mittheilung der Erkenntniß aus der Urvernunft, sondern auf Mittheilung der ganzen Gotteskraft gedeutet wissen [47]). Der ewige Gott bleibt bei

---

46) In der coelestis hierarchia ist dieses Princip nicht so vollständig beisammen ausgesprochen. Das Bestimmteste etwa noch cap. 4. §. 1. ed. Balth. Corderii. [Die Worte des Dionysius sind so sehr charakteristisch, daß wir auch hier einiges Wesentliche im Grundtext geben, wobei freilich die unendlichen Wiederholungen des Dionysius die Wahl erschweren.] *Πρωτὸν ἀπανπων ἐκεινο εἰπειν ἀληθες, ὡς — παντα τα ὀντα μετεχει προνοιας, ἐκ της ὑπερουσιου και παναιτιου θεοτητος ἐκβλυζομενης· οὐ γαρ ἀν ἠν, εἰ μη της των ὀντων οὐσιας και ἀρχης μετειληφει. Τα μεν οὐν ἀζωα παντα, τῳ εἰναι, αὐτης μετεχει· τὸ γαρ εἰναι παντων ἐστιν ἡ ὑπερ τὸ εἰναι θεοτης· τα δε ζωντα της αὐτης ὑπερ πασαν ζωην ζωοποιου δυναμεως· τα δε λογικα και νοερα, της αὐτης ὑπερ παντα και λογον και νουν αὐτοτελους και πρότελειου σοφιας.* Ibid. *Ἐστι γαρ τουτο της παντων αἰτιας και ὑπερ παντα ἀγαθοτητος ἰδιον, το προς κοινωνιαν ἑαυτης τα ὀντα καλειν.* Vgl. c. 7. §. 4. p. 86. Umfassendere Stellen dagegen de divinis nominibus c. 1. §. 2. 5. — c. 4. 5.

47) Coel. hier. c. 13. §. 3. p. 167. *Ἡ της ἡλιακης ἀκτινος διαδοσις εἰς πρωτην ὑλην εὐδιαδοτως χωρει, την πασων διειδεστεραν, και δι αὐτης ἐμφανεστερον ἀναλαμπει τας οἰκειας μαρμαρυγας· προσβαλλουσα δε ταις παχυτεραις ὑλαις, ἀμυδροτεραν ἐχει την διαδοτικην ἐπιφανειαν, ἐκ της των φωτιζομενων ὑλων προς

diesem Ausflusse ohne alle Veränderung sich immer in sich selbst gleich und einfach [48]). Christus ist vermittelndes Princip des Ausflusses; er führt die Welt, besonders die Geisterwelt, durch einen fortgehenden Läuterungs- und Reinigungsact zur Vereinigung mit Gott zurück: dieß war auch der Zweck seiner Menschwerdung, besonders seines Todes. Dieser Punkt erscheint aber bei Dionysius keineswegs als Hauptmoment, am wenigsten als die Angel des ganzen Systems [49]). Für die Geisterwelt nun giebt es zwei große Reiche, in welchen die göttlichen Kräfte (*το ἱερον*) in bestimmter, gradweise absteigender Ordnung und Art mitgetheilt werden (*ἱεραρχιαι*), die himmlische Hierarchie der Engel, und die kirchliche der Menschen (*ἡ οὐρανια* und *ἡ ἐκκλησιαστικη ἱεραρχια* [50])). Die oberste Engelordnung empfängt die Kraft unmittelbar von Gott (*ἀρχικαι ἐλλαμ-*

φωτοδοσιαν διαπορθμευτικην. ἐξω ἀνεπιτηδειοτητος, και κατα σμικρον ἐκ τουτου προς το τελειως σχεδον ἀδιαδοτον συστελλεται. Dieses Bild figurirt als das vornehmste durch das ganze Dionysische System, und an seinen Modificationen entwickeln sich die wesentlichsten Gedanken. In der angeführten Stelle folgt sogleich ein ähnliches vom Feuer und dessen allmäligem Durchbrennen eines ihm gebotenen Stoffes, welches an das kurz vorher angeführte Hugonische, für die meditatio, speculatio und contemplatio, erinnert. — Vgl. Coel. hier. c. 9. §. 3. *Ἡ των νοερων οψεων ἀνομοιοτης την ὑπερπληρη της πατρικης ἀγαθοτητος φωτοδοσιαν, ἡ πολυτελως ἀμεθεκτον ποιει, και προς την αὐτων ἀντιτυπιαν ἀδιαδοτον, ἡ τας μετουσιας ποιει διαφορους, μικρας ἠ μεγαλας, ἀμυδρας ἠ φανας, της μιας και ἁπλης καί ἀει ὡσαυτως ἐχουσης και ὑπερηπλωμενης πηγαιας ἀκτινος.* De div. nom. c. 1. §. 2. — *την ὑπερουσιον ἱδρυσαν ἀκτινα ταις ἑκαστου των ὀντων ἀναλογοις ἐλλαμψεσιν ἀγαθοπρεπως ἐπιφαινεται.*

48) Coel. hier. c. 1. §. 2. c. 9. §. 3.

49) Coel. hier. c. 1. §. 2. c. 4. §. 4. p. 56. Eccles. hier. c. 1. §. 1.

50) Aehnliche Wörter sind *θεαρχια, τελεταρχια, ἀγαθαρχια, ἀρχαι:* Dionysius braucht sie aber in verschiedenem Sinne, so, daß sie entweder Gott, als den Urgrund der Kraftmittheilung, oder die Mittheilung selbst, oder die einzelnen nach Gott in absteigender Ordnung mittheilenden Subjecte bedeuten.

ψεως), theilt sie der nächstfolgenden niederen Engelordnung mit, und so herab bis auf die Menschen; die himmlische Hierarchie erleuchtet die kirchliche. So sind auch die Oberen immer zugleich Muster und Vorbild für die Unteren, diese müssen jenen nachstreben: die himmlische Hierarchie ist Muster für die kirchliche [51]). Der Urgrund von Allem ist der dreieinige Gott; das Endziel, durch die Liebe unmittelbare Vereinigung mit Gott, Anschauung der Dinge wie sie an sich sind, der ewigen Wahrheit, Gottes, gänzliche Gottestheilhaftigkeit, Vergöttlichung der niederen Wesen [52]). Der Weg hierzu geht durch die drei Grade der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (καθαρσις, φωτισμος, τελειωσις), die für jedes himmlische und irdische Wesen gleich nothwendig sind, und in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie immer von den Oberen an den Unteren vollzogen werden [53]). Wenn Dionysius vom göttlichen Wesen besonders in der Schrift von den göttlichen Namen handelt, so beschreibt er den Ausfluß der göttlichen Kraft in verschiedenen Abstufungen durch die Engelordnungen in der Schrift von der himmlischen Hierarchie. Seine Engel sind nicht eigentlich die kirchlichen, sondern mehr Gradpunkte der in absteigender Folge ausfließenden göttlichen Kraft. Seine drei Engelordnungen, von denen wieder jede in drei Abtheilungen zerfällt, und

---

51) Coel. hier. c. 13. §. 3. p. 168. Ἡ — ταξιαρχια την της οἰκειας φωτοδοσιας λαμπροτητα πρωτοφανως ἐν πανολβιαις χυσεσι ταις ὑπερταταις οὐσιαις ἀναφαινει, και δια τουτων αἱ μετ αὐτας οὐσιαι της θειας ἀκτινος μετεχουσι· woraus dann für die letzteren folgt coel. hier. c. 1. §. 3. ἡ των οὐρανιων ἱεραρχιων μιμησις.

52) Eccles. hier. c. 1. §. 3. Ταυτης ἀρχη της ἱεραρχιας, ἡ πηγη της ζωης, ἡ οὐσια της ἀγαθοτητος, ἡ μια των ὀντων αἰτια τριας, ἐξ ἡς και το εἰναι και το εὐ εἰναι τοις ὀὖσι δι' ἀγαθοτητα. — Ἀπασης δε τουτο κοινον ἱεραρχιας το περας, ἡ προς θεον τε και τα θεια προσεχης ἀγαπησις — ἡ προς θεον ὡς ἐφικτον ἀφομοιωσις τε και ἑνωσις, ἡ γνωσις των ὀντων ἡ ὀντα ἐστιν, ἡ της ἱερας ἀληθειας ὁρασις τε και ἐπιστημη, ἡ της ἑνοειδους τελειωσεως ἐνθεος μεθεξις, — ἡ της ἐποψιας ἑστιασις — θεωσις.

53) Coel. hier. c. 10.

die einfache Herleitung des Ganzen aus der Schrift, sind bekannt. Die Engel haben die Offenbarungen in der Schrift vermittelt; selbst Christus war seiner Menschheit nach nicht von dieser englischen Vermittelung ausgenommen [54]). Die Offenbarung aber erhebt uns durch Bilder, die unsrer Fassungskraft angemessen sind, zum wahren Wesen der Dinge: so vornehmlich durch Bilder von Gott und den Engeln, denen wir nachstreben sollen [55]). Die Engel vermitteln aber auch noch fortwährend den Ausfluß der göttlichen Kraft, die uns zu Gott emporzieht und mit ihm vereinigt [56]). Die himmlische Hierarchie theilt die Kraft der kirchlichen mit, wo wieder die Mittheilung in absteigenden Graden zu dem einen Zwecke der Vereinigung mit Gott und Vergöttlichung, durch Lehre, insbesondere durch ein vielgestaltiges symbolisch-mystagogisches Kirchenritual, vor sich geht [57]). Von dem letzteren entwirft Dionysius in dem Buche von der kirchlichen Hierarchie ein ziemlich vollständiges Bild (das ihm übrigens nicht bloß als Ideal gegolten zu haben scheint).

Dieß ist mehr das Objective der Sache. Auf die subjectiven Bedingungen der Erreichung des höchsten Zieles der Hierarchie geht Folgendes. Gott ist seinem Wesen nach unbegreiflich, dem Wissen verschlossen. Denn das Wissen gehört für die Dinge, die sind. Gott aber ist nichts

---

54) Coel. hier. c. 4. §. 2. 4.

55) Coel. hier. c. 1. §. 2. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην. §. 3. Ἡ τελεταρχὶς ἱεροθεσία τὰς ἀΰλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκε· und dieß ist die ὑλαία χειραγωγία. Ep. 5.

56) Coel. hier. c. 4. §. 2. — δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύονται αἱ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐμφάσεις· dagegen wiederum coel. h. c. 1. §. 1. — πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος [illegible] ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπληροῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα.

57) Eccl. c. 1. §. 2.

von dem was ist (ἀνουσιος). Alles, was daher positiv von ihm ausgesagt wird, ist nur Bild. Nur durch Negationen wird uns die reinere Erkenntniß. In der affirmativen Erkenntniß also, die wir aus der Natur (die als Geschöpf Gottes und durchdrungen von seiner Kraft eine symbolische Bedeutung für das Göttliche hat) und aus der Schrift entlehnen, stehen wir noch fern von Gott, ob wir uns schon zunächst auf diesen Standpunkt erheben müssen. Erst durch Negation und Abstraction von allem sinnlichen und vernünftigen Sein, durch Hinausgehen über die Welt, die Engel, ja über uns selbst, durch gänzliches Zusammenziehen und Vereinfachen, ja zuletzt Aufheben unsres Wesens, durch Ueberschreiten selbst noch der negativen Erkenntniß — dabei durch Reinheit, Heiligkeit und Erhabenheit unsres Sinnes, obwohl hiervon seltner die Rede, — gelangen wir zur Vereinigung mit Gott, gehen wir in Gott auf, werden wir selbst Gott. Denn die göttliche Kraft, die unsrer Seele vorher schon, obwohl in geringerem Maaße, gegenwärtig war, bleibt nun nach Aufhebung alles Widerstrebenden und unsrer selbst allein in uns übrig und durchdringt und verschlingt uns ganz in sich: und dieß ist das höchste Gut des Menschen (die Wörter dafür: ὁμοιωσις, ἑνωσις, μετουσια, συναφη, ἐποπτεια, θεωρια, θεωσις). Diesen negativen Weg (ἀφαιρετικη, ἀποφατικη, δι' ἀγνωσιας) nennt Dionysius auch den mystischen (μυστικη), weil er das Denken und Begreifen Gottes ausschließt (ἀπομυειν γνωστικας ἀντιληψεις, wiewohl er seine Lehre selbst bisweilen eine höhere Gnosis nennt) und uns in das überschwengliche Dunkel des göttlichen Geheimnisses versenkt. Er beschreibt ihn besonders in dem Buche von der mystischen Theologie und in einigen seiner Briefe [58]).

58) Seine ganze Theorie der Gotteserkenntniß kurz in folgenden Stellen. De div. nom. c. 7. §. 3. Θεον — οὐδε νοητον, οὐδε αἰσθητον, οὐδε τι καθολου των ὀντων ὀντα — γινωσκομεν οὐκ ἐκ της αὐτου φυσεως (ἀγνωστον γαρ τουτο και παντα λογον και νουν ὑπεραιρον) ἀλλ' ἐκ της παντων των ὀντων διαταξεως, ὡς ἐξ αὐτου προ-

ment, indem sie als ein Nachdenken und Forschen über dunkle, verwickelte und verborgene Gegenstände aller Art beschrieben wird. Sie geht hier nicht bloß auf sittliche Klugheit, wie wir's oben fanden (S. 275.). Die Contemplation im weiteren Sinne ist hier die durch die Meditation gewonnene höhere, reine Welt- und Gottesanschauung. Die erste Species derselben, die Speculation, vollendete Anschauung der Welt, des Endlichen, endliche Wahrheit; die zweite Species, die Contemplation im engeren Sinne, unmittelbare Anschauung des Unendlichen, und zugleich (wie es scheint) Weltanschauung in Gott, Auflösung, Aufgehen aller endlichen Widersprüche im angeschauten Gott. Mit dieser zweiten Species stand Hugo auf dem Boden des Mysticismus; denn auch diese in gewissem Sinne intellectuelle Anschauung war Verwechselung des Bildes mit dem Gegenstande [42]). Es wird also hier in und durch den Mysticismus bestimmt speculative Aufklärung gesucht. Diese Speculation ruhte aber auch ganz auf dem mystisch bestimm-

bensfrischen Quelle selbst, sondern immer aus diesem Fragment geschöpft hat.

42) Das Wort speculatio ist hier von Hugo sehr etymologisch gebraucht, nach seinem Zusammenhange mit specula; also gleichsam das Ueberschauen der ganzen Welt von einer hohen Warte herab. Wir werden uns dabei an die Anlage des Dialogs von der Eitelkeit der Welt erinnern. Denselben Standpunkt denkt sich Hugo auch als den Koheleth's. Dieß wirft viel Licht auf seinen Begriff von der Speculatio (in der übrigens eine tiefe Wahrheit liegt; sie ist von einer Seite nach unserm philosophischen Sprachgebrauch die Einsicht in die Unvollendbarkeit, Zufälligkeit und den Widerspruch des Wissens). Einige Aehnlichkeit mit der obigen Theorie hat Bernhards Unterscheidung einer dispensativen, ästimativen und speculativen Betrachtung, de consideratione L. V, 2. „Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens, ad promerendum deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum (philosophando) deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandam deum." Vergl. Schmid a. a. O. S. 195—196. Neander a. a. O. S. 298.

ten Gefühl und praktischen Leben, hatte darin ihren fortwährenden Grund und Halt, war nur das zum mittelbaren speculativen Begriff Erheben dieses unmittelbaren Lebens. Dieß zeigt besonders die letzte Partie der angeführten Stelle. Hugo's Schüler, Richard, legte diese Theorie zum Grunde, und baute darauf ein ausführliches System des speculativen Mysticismus, besonders durch genauere Bestimmung und Classificirung der einzelnen, den hier genannten Thätigkeiten sowohl subjectiv zum Grunde liegenden geistigen Vermögen, als auch objectiv entsprechenden Gegenstände [43]).

2) Noch näher bestimmt und ausführlicher offenbart sich Hugo's speculativer Mysticismus im ausdrücklichen Anschließen an die Lehre des Dionysius Areopagita und der christlichen Neuplatoniker überhaupt. Da sich diese Form besonders in seinem Commentar zu des Dionysius himmlischer Hierarchie zeigt [44]), so wird sich unsre ganze noch übrige Darstellung des Mysticismus vornehmlich in einer Darlegung des Gehaltes dieses Commentars zu bewegen haben. Wir verbinden damit erläuternd zugleich eine Charakteristik dieses Commentars überhaupt.

Die französischen Benedictiner haben nur eine Ansicht von demselben, seine Weitschweifigkeit; sie nennen ihn darum ein ungestaltes, ekelhaftes, unnützes Werk [45]). Nun

43) Siehe bald nachher. Bei Bonaventura finden wir dasselbe eigenthümlich verarbeitet in mehreren Schriften, in der reductio artium ad theologiam, im itinerarium mentis in deum, de septem gradibus contemplationis u. a.; bei Gerson in der Schrift considerationes de theologia mystica, cons. XXI—XXV., (hier fast wörtlich) wieder. Die angeführte Stelle und Ansicht Hugo's scheint ein Hauptanhalt der späteren speculativen Mystik des Mittelalters gewesen zu sein.

44) T. I. fol. 329—409. Noch ungedruckt existiren auch von ihm in zwei Codd. zwei andere Commentare, über die kirchliche Hierarchie und die Briefe des Dionysius; vgl. Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 61. Wahrscheinlich commentirte also Hugo auch die in der Mitte liegenden beiden Schriften von den göttlichen Namen und von der mystischen Theologie.

45) A. a. O. p. 18., worauf sich auch Schröckh stützt KG. Th. 28. S. 551.

ist's wahr: die wenigen, ohnehin schon weit und breit ausgesponnenen und unendlich oft wiederholten Gedanken des Dionysius, der darin sein eigner Commentator ist, noch einmal in 10 Büchern auf 180 Folioseiten weiter ausgeführt zu lesen, hat einige Langeweile. Man darf sich aber nicht abschrecken lassen: denn das Buch ist doch mehrfach merkwürdig. Hugo war wenigstens der erste Scholastiker, der den Dionysius fortlaufend commentirte. Seine Auffassung wird daher nicht ohne Einfluß auf die späteren Commentatoren (unter denen auch der Victoriner Thomas von Vercelli im Anfang des 13ten Jahrhunderts, s. oben S. 91.) gewesen sein; und sie kann auch zum großen Theil als Typus dienen für die Auffassung des Dionysius in dieser Zeit überhaupt. Für Hugo's ganze Lehre, insofern sie auf Dionysius ruht, klärt dieser Commentar Vieles auf: wir finden hier manche bisher bemerkte Gedanken an der Quelle wieder. Besonders zeigt er klar die speculative Seite seines Mysticismus in Verbindung mit der religiös-praktischen, und enthält mit das Tiefsinnigste was wir in dieser Art von ihm haben.

Vorher aber eine kurze Darlegung der Hauptzüge des Dionysischen Systems, insofern Hugo dasselbe wahrnahm, und vornehmlich, insofern es in dem commentirten Buche von der himmlischen Hierarchie erscheint: ohne welche Vorbereitung es ganz unmöglich sein würde Hugo's Auffassung zu charakterisiren.

Der emanatistisch-pantheistische Grundgedanke des Dionysius ist: Gott ist Alles in Allem, Anfang und Ende aller Dinge. Alle Dinge sind von Gott ausgegangen, bestehen in ihm und endigen sich zu ihm, Rückkehr zu Gott, Vergottung ist ihr höchstes Ziel. Gott ist das Sein in allem Sein, Alles ist nur, insofern es aus und in Gott ist; er selbst aber ist nicht, insofern er vor und über allem Sein, das Ursein ist. Er ist auch die Urkraft und das Urleben. Allem aus und in ihm Seienden ist er mit ewig ausströmender Gotteskraft gegenwärtig, alle Dinge haben somit

Theil an ihm, werden von der Gotteskraft gehalten und in einem steten Zuge zur vollendeten Vereinigung, Einheit mit ihm zurückgezogen [46]). Jedoch dringt die Gotteskraft nicht in alle Theile der Welt in gleichem Maaße, sie hält sich bei ihrem Ausgehen in gewissen Schranken, theilt sich einigen Dingen mehr, den anderen weniger mit, und das Maaß der Gottestheilhaftigkeit in den Dingen richtet sich nach deren größerer oder geringerer Empfänglichkeit. Es giebt mithin Wesen und Dinge, die Gott näher, und andere, die entfernter von ihm stehen. Dieß wird klar an dem Bilde der Sonnenstrahlen, die in die reinere Materie stärker und voller sich ergießen, dagegen sie, in die gröbere fallend, matt werden und schwinden. Dionysius spricht daher auch meist in den Bildern des Lichtes, Lichtausströmens, Erleuchtens, und will dieß nicht bloß auf Mittheilung der Erkenntniß aus der Urvernunft, sondern auf Mittheilung der ganzen Gotteskraft gedeutet wissen [47]). Der ewige Gott bleibt bei

---

46) In der coelestis hierarchia ist dieses Princip nicht so vollständig beisammen ausgesprochen. Das Bestimmteste etwa noch cap. 4. §. 1. ed. Balth. Corderii. [Die Worte des Dionysius sind so sehr charakteristisch, daß wir auch hier einiges Wesentliche im Grundtext geben, wobei freilich die unendlichen Wiederholungen des Dionysius die Wahl erschweren.] *Πρωτὸν ἁπαντων ἐκεινο εἰπειν ἀληθες, ὡς — παντα τα ὀντα μετεχει προνοιας, ἐκ της ὑπερουσιου και παναιτιου θεοτητος ἐκβλυζομενης· οὐ γαρ ἀν ἠν, εἰ μη της των ὀντων οὐσιας και ἀρχης μετειληφει. Τα μεν οὐν ἀζωα παντα, τῳ εἰναι, αὐτης μετεχει· τὸ γαρ εἰναι παντων ἐστιν ἡ ὑπερ το εἰναι θεοτης· τα δε ζωντα της αὐτης ὑπερ πασαν ζωην ζωοποιου δυναμεως· τα δε λογικα και νοερα, της αὐτης ὑπερ παντα και λογον και νουν αὐτοτελους και προτελειου σοφιας.* Ibid. *Ἐστι γαρ τουτο της παντων αἰτιας και ὑπερ παντα ἀγαθοτητος ἰδιον, το προς κοινωνιαν ἑαυτης τα ὀντα καλειν.* Vgl. c. 7. §. 4. p. 86. Umfassendere Stellen dagegen de divinis nominibus c. 1. §. 2. 5. — c. 4. 5.

47) Coel. hier. c. 13. §. 3. p. 167. *Ἡ της ἡλιακης ἀκτινος διαδοσις εἰς πρωτην ὑλην εὐδιαδοτως χωρει, την πασων διειδεστεραν, και δι αὐτης ἐμφανεστερον ἀναλαμπει τας οἰκειας μαρμαρυγας· προσβαλλουσα δε ταις παχυτεραις ὑλαις, ἀμυδροτεραν ἐχει την διαδοτικην ἐπιφανειαν, ἐκ της των φωτιζομενων ὑλων προς

diesem Ausflusse ohne alle Veränderung sich immer in sich selbst gleich und einfach [48]). Christus ist vermittelndes Princip des Ausflusses; er führt die Welt, besonders die Geisterwelt, durch einen fortgehenden Läuterungs= und Reinigungsact zur Vereinigung mit Gott zurück: dieß war auch der Zweck seiner Menschwerdung, besonders seines Todes. Dieser Punkt erscheint aber bei Dionysius keineswegs als Hauptmoment, am wenigsten als die Angel des ganzen Systems [49]). Für die Geisterwelt nun giebt es zwei große Reiche, in welchen die göttlichen Kräfte (*το ἱερον*) in bestimmter, gradweise absteigender Ordnung und Art mitgetheilt werden (*ἱεραρχιαι*), die himmlische Hierarchie der Engel, und die kirchliche der Menschen (*ἡ οὐρανια* und *ἡ ἐκκλησιαστικη ἱεραρχια* [50])). Die oberste Engelordnung empfängt die Kraft unmittelbar von Gott (*ἀρχικαι ἐλλαμ-*

φωτοδοσιαν διαπορθμευτικην. ἐξιν ἀνεπιτηδειοτητος, και κατα σμικρον ἐκ τουτου προς το τελειως σχεδον ἀδιαδοτον συστελλεται. Dieses Bild figurirt als das vornehmste durch das ganze Dionysische System, und an seinen Modificationen entwickeln sich die wesentlichsten Gedanken. In der angeführten Stelle folgt sogleich ein ähnliches vom Feuer und dessen allmäligem Durchbrennen eines ihm gebotenen Stoffes, welches an das kurz vorher angeführte Hugonische, für die meditatio, speculatio und contemplatio, erinnert. — Vgl. Coel. hier. c. 9. §. 3. *Ἡ των νοερων οψεων ἀνομοιοτης την ὑπερπληρη της πατρικης ἀγαθοτητος φωτοδοσιαν, ἡ πολυτελως ἀμεθεκτον ποιει, και προς την αὐτων ἀντιτυπιαν ἀδιαδοτον, ἡ τας μετουσιας ποιει διαφορους, μικρας ἡ μεγαλας, ἀμυδρας ἡ φανας, της μιας και ἁπλης καί ἀει ὁσαυτως ἐχουσης και ὑπερηπλωμενης πηγαιας ἀκτινος.* De div. nom. c. 1. §. 2. — *την ὑπερουσιον ἱδρυσαν ἀκτινα ταις ἑκαστου των ὀντων ἀναλογοις ἐλλαμψεσιν ἀγαθοπρεπως ἐπιφαινεται.*

48) Coel. hier. c. 1. §. 2. c. 9. §. 3.

49) Coel. hier. c. 1. §. 2. c. 4. §. 4. p. 56. Eccles. hier. c. 1. §. 1.

50) Aehnliche Wörter sind *θεαρχια, τελεταρχια, ἀγαθαρχια, ἀρχαι*: Dionysius braucht sie aber in verschiedenem Sinne, so, daß sie entweder Gott, als den Urgrund der Kraftmittheilung, oder die Mittheilung selbst, oder die einzelnen nach Gott in absteigender Ordnung mittheilenden Subjecte bedeuten.

χιας), theilt sie der nächstfolgenden niederen Engelordnung mit, und so herab bis auf die Menschen; die himmlische Hierarchie erleuchtet die kirchliche. So sind auch die Oberen immer zugleich Muster und Vorbild für die Unteren, diese müssen jenen nachstreben: die himmlische Hierarchie ist Muster für die kirchliche [51]). Der Urgrund von Allem ist der dreieinige Gott; das Endziel, durch die Liebe unmittelbare Vereinigung mit Gott, Anschauung der Dinge wie sie an sich sind, der ewigen Wahrheit, Gottes, gänzliche Gottestheilhaftigkeit, Vergöttlichung der niederen Wesen [52]). Der Weg hierzu geht durch die drei Grade der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (καθαρσις, φωτισμος, τελειωσις), die für jedes himmlische und irdische Wesen gleich nothwendig sind, und in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie immer von den Oberen an den Unteren vollzogen werden [53]). Wenn Dionysius vom göttlichen Wesen besonders in der Schrift von den göttlichen Namen handelt, so beschreibt er den Ausfluß der göttlichen Kraft in verschiedenen Abstufungen durch die Engelordnungen in der Schrift von der himmlischen Hierarchie. Seine Engel sind nicht eigentlich die kirchlichen, sondern mehr Gradpunkte der in absteigender Folge ausfließenden göttlichen Kraft. Seine drei Engelordnungen, von denen wieder jede in drei Abtheilungen zerfällt, und

---

51) Coel. hier. c. 13. §. 3. p. 168. Ἡ — ταξιαρχια την της οἰκειας φωτοδοσιας λαμπροτητα πρωτοφανως ἐν πανολβιαις χυσεσι ταις ὑπερταταις οὐσιαις ἀναφαινει, και δια τουτων αἱ μετ αὐτας οὐσιαι της θειας ἀκτινος μετεχουσι· woraus dann für die letzteren folgt coel. hier. c. 1. §. 3. ἡ των οὐρανιων ἱεραρχιων μιμησις.

52) Eccles. hier. c. 1. §. 3. Ταυτης ἀρχη της ἱεραρχιας, ἡ πηγη της ζωης, ἡ οὐσια της ἀγαθοτητος, ἡ μια των ὀντων αἰτια τριας, ἐξ ἡς και το εἰναι και το εὐ εἰναι τοις οὐσι δι' ἀγαθοτητα. — Ἀπασης δε τουτο κοινον ἱεραρχιας το περας, ἡ προς θεον τε και τα θεια προσεχης ἀγαπησις — ἡ προς θεον ὡς ἐφικτον ἀφομοιωσις τε και ἑνωσις, ἡ γνωσις των ὀντων ἡ ὀντα ἐστιν, ἡ της ἱερας ἀληθειας ὁρασις τε και ἐπιστημη, ἡ της ἑνοειδους τελειωσεως ἐνθεος μεθεξις, — ἡ της ἐποψιας ἑστιασις — θεωσις.

53) Coel. hier. c. 10.

die versuchte Herleitung des Ganzen aus der Schrift, sind bekannt. Die Engel haben die Offenbarungen in der Schrift vermittelt; selbst Christus war seiner Menschheit nach nicht von dieser englischen Vermittelung ausgenommen [54]). Die Offenbarung aber erhebt uns durch Bilder, die unsrer Fassungskraft angemessen sind, zum wahren Wesen der Dinge: so vornehmlich durch Bilder von Gott und den Engeln, denen wir nachstreben sollen [55]). Die Engel vermitteln aber auch noch fortwährend den Ausfluß der göttlichen Kraft, die uns zu Gott emporzieht und mit ihm vereinigt [56]). Die himmlische Hierarchie theilt die Kraft der kirchlichen mit, wo wieder die Mittheilung in absteigenden Graden zu dem einen Zwecke der Vereinigung mit Gott und Vergöttlichung, durch Lehre, insbesondere durch ein vielgestaltiges symbolisch-mystagogisches Kirchenritual, vor sich geht [57]). Von dem letzteren entwirft Dionysius in dem Buche von der kirchlichen Hierarchie ein ziemlich vollständiges Bild (das ihm übrigens nicht bloß als Ideal gegolten zu haben scheint).

Dieß ist mehr das Objective der Sache. Auf die subjectiven Bedingungen der Erreichung des höchsten Zieles der Hierarchie geht Folgendes. Gott ist seinem Wesen nach unbegreiflich, dem Wissen verschlossen. Denn das Wissen gehört für die Dinge, die sind. Gott aber ist nichts

54) Coel. hier. c. 4. §. 2. 4.

55) Coel. hier. c. 1. §. 2. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἐστιν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην. §. 3. Ἡ τελεταρχὴς ἱεροθεσία τὰς ἀΰλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν· und dieß ist die ὑλαία χειραγωγία. Ep. 5.

56) Coel. hier. c. 4. §. 2: — δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς διαπορθμεύονται αἱ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίαι· dagegen wiederum coel. h. c. 1. §. 1. — πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος πάλιν ὡς ἑνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπληροῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα.

57) Eccl. c. 1. §. 2.

von dem was ist (ἀνούσιος). Alles, was daher positiv von ihm ausgesagt wird, ist nur Bild. Nur durch Negationen wird uns die reinere Erkenntniß. In der affirmativen Erkenntniß also, die wir aus der Natur (die als Geschöpf Gottes und durchdrungen von seiner Kraft eine symbolische Bedeutung für das Göttliche hat) und aus der Schrift entlehnen, stehen wir noch fern von Gott, ob wir uns schon zunächst auf diesen Standpunkt erheben müssen. Erst durch Negation und Abstraction von allem sinnlichen und vernünftigen Sein, durch Hinausgehen über die Welt, die Engel, ja über uns selbst, durch gänzliches Zusammenziehen und Vereinfachen, ja zuletzt Aufheben unsres Wesens, durch Ueberschreiten selbst noch der negativen Erkenntniß — dabei durch Reinheit, Heiligkeit und Erhabenheit unsres Sinnes, obwohl hiervon seltner die Rede, — gelangen wir zur Vereinigung mit Gott, gehen wir in Gott auf, werden wir selbst Gott. Denn die göttliche Kraft, die unsrer Seele vorher schon, obwohl in geringerem Maaße, gegenwärtig war, bleibt nun nach Aufhebung alles Widerstrebenden und unsrer selbst allein in uns übrig und durchdringt und verschlingt uns ganz in sich: und dieß ist das höchste Gut des Menschen (die Wörter dafür: ὁμοιωσις, ἑνωσις, μετουσια, συναφη, ἐποπτεια, θεωρια, θεωσις). Diesen negativen Weg (ἀφαιρετικη, ἀποφατικη, δι' ἀγνωσιας) nennt Dionysius auch den mystischen (μυστικη), weil er das Denken und Begreifen Gottes ausschließt (ἀπομυειν γνωστικας ἀντιληψεις, wiewohl er seine Lehre selbst bisweilen eine höhere Gnosis nennt) und uns in das überschwengliche Dunkel des göttlichen Geheimnisses versenkt. Er beschreibt ihn besonders in dem Buche von der mystischen Theologie und in einigen seiner Briefe [58]).

58) Seine ganze Theorie der Gotteserkenntniß kurz in folgenden Stellen, De div. nom. c. 7. §. 3. Θεον — οὐδε νοητον, οὐδε αἰσθητον, οὐδε τι καθολου των ὀντων ὀντα — γινωσκομεν οὐκ ἐκ της αὐτου φυσεως (ἀγνωστον γαρ τουτο και παντα λογον και νουν ὑπεραιρον) ἀλλ' ἐκ της παντων των ὀντων διαταξεως, ὡς ἐξ αὐτου προ-

In diesen wenigen Hauptgedanken war Dionysius nicht leicht mißzuverstehen. Doch aber finden wir sie bei Hugo meist eigenthümlich modificirt und ausgedeutet wieder, was die wörtliche Dunkelheit der Uebersetzung des Johann Erigena, die Hugo zum Grunde legte [59]), nur zu sehr erleichterte. Das Hauptmoment dieser Modification ist, daß Hugo, bei dem das christliche Gefühl so lebendig und penetrant war, den noch sehr unchristlichen Neuplatonismus des Dionysius bei weitem mehr christianisirte, verkirchlichte. Daraus folgt nun noch ein Doppeltes. Zuerst faßt Hugo die Ansicht des Dionysius nicht, wie früher Erigena, in ihrer Totalität, in ihrem inneren nothwendigen Zusammenhange auf, und konnte

---

βεβλημενης, και εἰκονας τινας και ὁμοιωματα των θειων αὐτου παραδειγματων ἐχουσης. Dieß nennt er myst. theol. c. 3. τας θειας θεσεις, und stellt dem entgegen την θειαν ἀφαιρεσιν. In diesem Sinne heißt es weiter de div. nom. a. a. O. — και ἐν πασιν ὁ θεος γινωσκεται, και χωρις παντων, και δια γνωσεως, και δι᾽ ἀγνωσιας. Myst. theol. a. a. O. Κἀκει μεν ἀπο του ἀνω προς τα ἐσχατα κατιων ὁ λογος, νυν δε ἀπο των κατω προς το ὑπερκειμενον ἀνιων. De div. nom. a. a. O. Και ἐστιν αὐθις ἡ θειοτατη του θεου γνωσις, ἡ δι᾽ ἀγνωσιας γινωσκομενη, κατα την ὑπερ νουν ἑνωσιν, ὁταν ὁ νους των ὀντων παντων ἀποστας, ἐπειτα και ἑαυτον ἀφεις, ἑνωθη ταις ὑπερφαεσιν ἀκτισιν, ἐκειθεν και ἐκει τῳ ἀνεξερευνητῳ βαθει της σοφιας καταλαμπομενος. Ibid. §. 2. Κατα ταυτην (ἑνωσιν) οὐν τα θεια νοητεον, οὐ καθ᾽ ἡμας, ἀλλ᾽ ὁλους ἑαυτους ὁλων ἑαυτων ἐξισταμενους, και ὁλους θεου γιγνομενους· κρειττον γαρ εἰναι θεου, και μη ἑαυτων. Dazu die Formeln: παντα οὐκ ὀντα και ὀντα διαβαινειν, και εἰς τον ὑπερ νουν γνοφον εἰςδυνειν· ἁπλωσις; ἁπλωτικη ἑνωσις, ἐκστασις u. a. Das Ganze in der myst. theol. der Reihe nach u. ep. 1.

59) Obwohl er ihr nicht sclavisch folgt; wahrscheinlich jedoch nicht aus durchgängiger Vergleichung des Originals (wie die französischen Benediktiner wollen, und ihm deßhalb eine genauere Kenntniß der griechischen Sprache zuschreiben (Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 68.), sondern aus Vergleichung anderer Uebersetzungen. Nur bisweilen scheint er den griechischen Text zu Hülfe genommen zu haben z. B. fol. 353. col. 3. fol. 378. c. 4. fol. 379. c. 1. Oft gründet er allein auf die lateinische Eigenthümlichkeit eines Wortes, nach der herrschenden Commentatorenweise dieser Zeit, lange Expositionen.

sie nicht wohl so auffassen, da sie in solcher Gestalt auf das kirchliche System des 12ten Jahrhunderts, dem Hugo doch treu bleiben wollte, ganz und gar nicht paßte. Vornehmlich sucht er dem alexandrinischen Emanatismus und Pantheismus auszuweichen, nimmt daher Vieles als Bild, was Dionysius eigentlich verstand. Ferner ist Hugo's Commentar bei weitem praktischer als sein Text. Wo er nur irgend kann, wendet er den kälteren neuplatonisch-speculativen Geistesaufschwung zur innigeren, tieferen Gemüthlichkeit des christlichen Lebens. Daher nun auch hier speculative und praktische Mystik, überhaupt Scholasticismus und Mysticismus, in der genauesten Verbindung. Gerade aber die neuplatonisch-philosophischen Formen sind es auch wiederum, die — wie immer wo eine Philosophie ein tiefes Gemüth ergreift — eine Menge der geistreichsten und anziehendsten Gedanken bei Hugo wecken. Anklänge aus Erigena sind hier sehr natürlich, da dieser nach seinem eignen Geständniß, besonders in der dedicatio ad Maximi scholia in Gregor. Theol. und übrigens in einer Menge Stellen des Werks de naturae divisione, in Principien und Ausführung seines Systems fast ganz auf Dionysius ruhte. Daß Hugo übrigens bisweilen das Abstruse und den oft bis zum Ekelhaften erhabenen Schwulst der Dionysischen Gedanken, das was Calvin dessen merum garrulitatem nennt[60]), wenigstens von fern fühlte, liegt in den Worten, daß er allen Geheimnissen nachzugehen sich nicht anheischig mache; dieß sei ihm zu hoch und gehe über sein Vermögen[61]). Eine Einleitung handelt kurz von dem Unterschiede der heidnischen und christlichen Theologie, und von der Tendenz und dem Hauptinhalte der Dionysischen Schriften[62]).

60) Calv. Inst. VI. 30., wo er überhaupt den Dionysius mit wenig Worten recht gut würdigt.

61) Fol. 842. col. 1. „Non profunda rerum scrutari polliceor, quia haec magna nimis et supra nostram possibilitatem agnoscimus."

62) Fol. 829—832.

Den Grundgedanken des Dionysius giebt Hugo öfter schön und kräftig wieder. Der Strahl des göttlichen Lichtes bricht sich in unendlicher Mannigfaltigkeit in den Dingen. Die höchste Schönheit ist es, durch die und in der alles Einzelne schön ist[63]). In Gott hat Alles, was ist, sein Sein, Alles, was lebt, sein Leben; der vernünftige Geist aber ist am meisten Gottes theilhaftig, weil er seinem ursprünglichen Wesen nach, da er nach dem Bilde Gottes geschaffen, am meisten fähig ist, das göttliche Licht in sich aufzunehmen. Wie sich Hugo gegen das emanatistisch-pantheistische Element der Dionysischen Lehre sträubt, zeigt sich besonders darin, daß er sich lange und mit einer Menge scholastisch-feiner Distinctionen um den Dionysischen Satz herumdreht: daß Gott, ob er gleich seine Kraft von sich ausströmen lasse, doch immer sich in sich selbst gleich bliebe[64]). Und zu demselben Gott, von dem das Ganze ausgegangen ist, strebt es auch in einem fortwährenden Zuge der Gotteskraft zurück. In der ganzen Natur eine nachweisende Bewegung und Richtung des niederen Lebens immer auf das Höhere[65]). Manche dieser Ausdrücke sind freilich auch dem Dionysius in den übrigen Schriften, besonders in der von den göttlichen Namen, geläufig; beweisen daher, daß Hugo auch diese gebraucht. Der gradweise absteigenden Mittheilung der Gotteskraft, insofern sie auch in der kirchlichen Hierarchie statt findet, giebt Hugo die praktische Wendung, daß es eitel sei, ohne die Gnade, und ganz verkehrt, außer der angewiesenen Ordnung zu wirken. Denn jeder Einzelne hat sein eigen Geschenk und seine Ordnung, danach er wirken muß. Ein Jeder suche daher die Gnade zu erkennen, die *er* empfangen hat, damit er sich nicht anmaße, was er nicht vermag; er merke auf *seine* Pflicht und Ordnung,

63) Fol. 335. c. 4.
64) Fol. 355. b. 1.
65) Fol. 333. c. 2. 3. fol. 357. c. 4. fol. 358. c. 1. 2. fol. 379. c. 2. fol. 396. c. 4. fol. 397. c. 1.

damit es nicht einzuschreiten vermag, wo es nicht soll [66]). Hugo's Engel sind natürlich bei weitem mehr die kirchlichen. Die ganze weit ausgesponnene Engellehre des Dionysius gewinnt aber in Hugo's praktischem Geiste eine eigenthümliche Schönheit dadurch, daß er die Engelwelt bei mancher scholastisch dürren Erörterung darüber, doch vorzugsweise als religiös-sittliches Ideal für die Menschenwelt behandelt, und in das Leben hineindeutet. Er zieht dadurch gleichsam den hohen, kalten Himmel des Dionysius auf die Erde herab, und läßt ihn hier warm werden und Leben gewinnen. Er hilft sich geradezu mit der Formel, daß durch die Engelsbeschreibungen bei Dionysius jeder reine Geist (omnis purus animus, sive humanus sive angelicus) könne bezeichnet werden [67]). Dieß wird unten bei dem mystischen Punkte noch klar werden. Am meisten setzt nun aber Hugo jenen Hauptsatz des Dionysius in die kirchlichen Formen von Natur und Gnade. Das von Gott ausgehende Licht ist eben die Gnade, und der widerstrebende Stoff im Menschen seine verderbte Natur [68]). Daran knüpft sich dann die ganze Lehre von zuvorkommender, allein wirkender Gnade [69]), Prädestination und alleinseligmachender katholischer Kirche [70]). In dieser Beziehung erscheint dann die fortwährende englische Vermittelung, in ihrer speculativen Gestalt bei Dionysius, nicht mehr als nothwendig, und tritt daher auch oft hinter das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott zurück [71]). Eben so der Dionysische Christus. Es gilt dem Hugo vornehmlich die natürliche, moralische Erleuchtung durch die [illegible]

66) Fol. 353. c. 4. fol. 354. c. 1.

67) Fol. 379. c. 1.

68) Fol. 332. c. 1. fol. 333. c. 1. „Prosequitur theologus invisibiles gratiae operationes et donorum invisibilium distributiones." Fol. 334. c. 2.

69) Fol. 333. c. 4. fol. 334. c. 1. fol. 353. c. 2. fol. 387. c. 2.

70) Fol. 356. c. 2.

71) Z. B. fol. 333. c. 4. fol. 334. c. 1.

Engel und Christum in der Schrift[72]. Ferner die ganze Natur als Abbild und Wiederschein des Ewigen, was in vielen schönen Stellen durch den ganzen Commentar hindurchgeht[73] [wie denn dieser Punkt auch in der ganzen Ansicht Hugo's eine bedeutende Stelle einnimmt; und er geht darin nicht bloß scholastisch auf Erkenntniß, sondern auch auf's Gefühl, vgl. oben S. 190.]. Endlich, obwohl hier seltener nur berührt, die Symbolik des Kirchenrituals und die Kirchenverfassung[74]. Für das letztere können wir eine Andeutung Hugo's nicht unbemerkt lassen, daß es nämlich in dieser Zeit Manche gab, die eine Stelle des Dionysius über das Abendmahl von der bloß symbolischen Bedeutung desselben verstanden[75], und eben mit der Stelle diese symbolische Ansicht überhaupt der Kirche zu empfehlen suchten. Hugo züchtigt sie freilich scharf. Er hilft sich damit, daß ja jene symbolische Bedeutung die tiefere, von der Kirche anerkannte, nicht ausschließe, eben so wie der Tod Christi symbolisch als Mahnung gelte der Sünde abzusterben, und doch dabei auch die tiefere Bedeutung der Erlösung habe. Die ganze Stelle ist für einen gewissen Punkt seiner Methode sehr charakteristisch: es ist derselbe Geist, den wir schon einmal oben (S. 207.) bemerkten[76].

Das Subjective steht nun bei Hugo nicht ganz in der vollendeten Theorie einer nothwendig aufsteigenden Gradfolge da, wie bei Dionysius, sondern mehr vereinzelt, mehr als getrennte, für sich bestehende Mittel der Erhebung der Seele zur Vereinigung mit Gott. Die Beschäftigung mit dem Einzelnen verschloß dem ausführlichen Commentator den

72) Fol. 334. c. 3. 4. fol. 331. c. 2.

73) Vgl. nur fol. 333. c. 1. fol. 397. c. 1.

74) Fol. 337. c. 1.

75) Wie es scheint ganz richtig. Coel. hier. c. 1. §. 3. *Τα μεν φαινομενα καλλη της ἀφανους εὐπρεπειας ἀπεικονισματα λογιζομενος (νους), και της Ἰησου μετουσιας την της θειοτατης εὐχαριστιας μεταληψιν.*

76) Fol. 338. c. 3. 4.

klaren Blick über das Ganze; und dann warf Hugo auch hier nur zerstreut hin, was später von Richard, Bonaventura, Gerson, geordnet und in ein System gebracht wurde [77]). Theoretisches und Praktisches durchdringen sich zwar auch hier [78]), es läßt sich aber doch in den einzelnen Stellen ein Vorherrschen des einen oder des anderen unterscheiden. Zuerst das mehr Theoretische.

Wir erheben uns durch die sinnliche Schönheit zur übersinnlichen, geistigen empor. Zwar sind beide verschieden, denn bei den sinnlichen Dingen liegt die Schönheit in der Form; bei den übersinnlichen hingegen, wo Form und Wesen eins sind, im reinen Sein. Allein die sinnliche Schönheit hat doch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Uebersinnlichen, vermöge des natürlichen Zuges zu einander, den der Schöpfer in sie gelegt hat, und durch den sie gleichsam die Elemente eines ganzen Bildes ausmachen. Daher es der menschlichen Seele ganz gemäß ist, von der sinnlichen Schönheit ergriffen und zur übersinnlichen erhoben zu werden. Das übersinnliche Licht in uns, unser Geist, findet sich im innern Anklang, im Gefühl, verwandt und befreundet mit der Natur, findet sich selbst, seine Aehnlichkeit in ihr wieder, freut sich ihrer und liebt sie; und darum nimmt er die sinnliche Schönheit für ein Bild der übersinnlichen [79]) — treffender Gedanke, daß uns zunächst nur der eigne Geist, Geistesschönheit, in der Natur wieder anspricht. Auf diesen Grund nun, und darauf, daß der Mensch zuvörderst nicht fähig ist, das Göttliche rein zu erkennen, baut Hugo nach Dionysius die Rechtmäßigkeit des Anthropomorphismus in

---

77) Fol. 337. c. 1. erwähnt er zwar im Allgemeinen differentiam progressionum et incrementa illuminationum, gradus spirituales profectuum et dignitatum, wodurch wir ad invisibilis veritatis participationem secreta et invisibili promotione sublevamur; hält aber beim Einzelnen wenig Ordnung.

78) Hugo faßt diese Begriffe in dem Ausdrucke: lumen et refectio, vgl. fol. 376. c. 4. fol. 377. c. 1. 2.

79) Fol. 337. c. 4. fol. 338. c. 1.

den Schrift. „Der göttliche Lichtstrahl könnte unserm getrübten Auge gar nicht leuchten, wenn Gott nicht väterlich und gütig dafür gesorgt hätte, daß uns das Himmelslicht in den heiligen Hüllen und Bildern der Schrift, wie die Sonne hinter Wolken, erschiene. Erst durch diese Bilder werden wir anagogisch und analogisch, wie durch Handleiter (manuductiones), zur höheren, reineren Erkenntniß des Uebersinnlichen geführt[80]). Und wie das göttliche Licht zuerst auf die englischen Wesen, dann durch diese in den mystisch eingekleideten Offenbarungen der heil. Schrift auch auf uns sich ergießt: so steigt unser Geist in denselben Graden von der heil. Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor; von wo er allgemach sich höher hebt, und Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst[81]).

Nun aber tiefer in den Mysticismus hinein. Wir haben aber schon bemerkt, daß Hugo in einzelnen Stellen, besonders in einer dieses Commentars, die reinere Ansicht ausspricht, daß von aller Erkenntniß des Göttlichen zuletzt nur Negationen für uns gelten können. Eben daselbst ist bemerkt worden, daß diese Ansicht ihn auf einen bloßen Glauben, ohne Scholastik, führte. Hier ist nun der Ort zu

80) Fol. 336. c. 3. 4. fol. 337. c. 2. fol. 345. c. 1. 2. fol. 338. b. 2. fol. 387. c. 1.

81) Fol. 336. c. 1. 2. Diese Stelle ist noch mit am bestimmtesten ausgeprägt: „Divinum lumen primum in angelicam naturam descendit, et ab ipsa revelationibus et demonstrationibus divinis et mystica sacri eloquii narratione ad nostram usque intelligentiam participationemque se transfundit. Mens vero humana eisdem rursus gradibus ad superna conscendens sacra divini eloquii inspectione coelestia secreta et eam quae in angelis est divinae claritatis illuminationem perpendit, ex qua paullatim in invisibilium agnitionem succrescens, ad ipsum tandem summi luminis splendorem contemplandum convalescit: et fit quod in principio dictum est: quia unum lumen ad multa illuminanda se dividit, ut illuminata omnia ad unius claritatis aspectum similitudinemque reformet.“

zeigen, daß auch dieser schöne Glaube ihm in Mysticismus umschlug. Eben weil alle positive Erkenntniß der Vernunft von Gott nichtig ist, d. h. am Ende in Negation sich auflöst (so mochte er hier weiter gehen), muß es eine unmittelbare Anschauung geben. Und diese wird uns eben nur, indem wir verzichten auf alles Erkennen und Begreifen des Göttlichen, herausgehen aus unserem natürlichen, vernünftigen (verständigen) Erkenntnißkreise, der nur auf das Endliche beschränkt ist, — allein durch den Geist Gottes. Ob er gleich diese Bedingung des Verzichtens nicht so bestimmt als nothwendig subjective Bedingung der unmittelbaren Anschauung, wie Dionysius, ausspricht, so scheint er es doch so gemeint zu haben. Denn gerade da, wo er am entschiedensten über die reine Negativität der vernünftigen Erkenntniß von Gott gesprochen hat, fährt er fort: „Der Mensch hat einen menschlichen Sinn und erkennt damit das äußere Sinnliche und das innere Geistige; mehr hat er nicht. Und wie kein anderer Mensch weiß, was in einem Menschen ist, als der Geist des Menschen selbst, der in ihm ist: so weiß auch niemand, als nur der Geist Gottes, was in Gott ist. Es giebt aber drei Augen, das Auge des Fleisches, das Auge der Vernunft und das Auge der Anschauung. Das Auge des Fleisches ist offen, das Auge der Vernunft trübe, das Auge der Anschauung geschlossen und blind. Mit dem Auge des Fleisches erkennt der Mensch, was außer ihm ist, die Welt; mit dem Auge der Vernunft, was in ihm ist, den Geist; mit dem Auge der Anschauung, was innerhalb seiner, über ihm ist, Gott und das Göttliche. Gott also ist undenkbar für den Menschen, und die menschliche Vernunft, die nichts begreift als was sie erkennt, oder was in Verhältniß zu dem ist, was sie erkennt, in ihr oder außer ihr. Die aber den Geist Gottes in sich haben, die haben Gott, die schauen Gott, weil sie das Auge erleuchtet haben, mit dem Gott geschaut werden kann: und sie erkennen nicht in einem Anderen oder nach einem Anderen, was er nicht ist, sondern ihn

selbst und was in ihm selbst ist, indem er gegenwärtig ist. Dieß kann aber nicht mit Worten beschrieben und ausgedrückt werden, weil es unaussprechlich, undenkbar ist; es wird nur gefühlt und empfunden[82]." Wir finden hier nicht, wie bei Dionysius, ein gänzliches Aufheben des Eigenwesens, Aufgehen in Gott, so daß nur noch Gott und die Gotteskraft übrig bleibt — so weit konnte sich das gesündere Leben Hugo's nicht verlieren —; sondern nur unmittelbare Annäherung der eignen Persönlichkeit an Gott, Berührung Gottes im Gefühl, Exceß, Extase über Sinnlichkeit und Vernunft (Verstand) hinaus, Versetzung in einen Zustand, der den Engeln natürlich ist[83]. Aber klar ist es hier, daß er auch den Standpunkt des bloßen Glaubens, der Anerkennung der reinen Negativität der Idee, und der bloß symbolischen Bedeutung aller positiven Vorstellungen von Gott, zuletzt doch nur als einen niederen betrachtete, über welchem der mystische stehe, zu dem man sich noch er-

82) Fol. 348. c. 1. 2. „Qui autem spiritum dei in se habent et deum habent, hi deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo deus videri potest: et sentiunt non in alio vel secundum aliud quod ipse est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est. Nec tamen id dici potest, quia ineffabile est, quia incogitabile est: et sentitur et non exprimitur." Ganz parallel ist die schon oben S. 46. angeführte Stelle aus de sacramentis, wo Hugo, nachdem er den bloßen Glauben ohne Beweis geltend gemacht, zuletzt von einer Vorempfindung spricht, die unsre Einsicht übersteigt.

83) Fol. 338. c. 1: „— contactus amati, desiderati et quaesiti boni." Fol. 349. c. 4. fol. 350. c. 1: „— excessus, extasis, supra sensualitatem et rationem, ad id quod altius ratiore est, ut ab ipso vivificeris et illumineris," was dann Hugo auch „insensualitas et irrationabilitas" nennt: und da in dem Letzteren die Natur der Engel besteht, so ergiebt sich die vollkommene Parallele des Zustandes dieser mit dem menschlich-mystischen Zustande, welche sich auch durch den ganzen Commentar hindurchzieht, indem Hugo seine meisten mystischen Beschreibungen an die Engelsschilderungen des Dionysius anknüpft.

heben müsse. Das Mißverständniß, der Sprung im mystischen Schlusse, machte sich hier aber auf der einen Seite dadurch, daß er in der Unbeholfenheit der Speculation die positive Grundlage der ganzen idealen Ansicht verkannte oder noch nicht erkannte, den Glauben an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist, und daß er dieß dann auch nicht unterscheiden konnte von den negativen Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion, die uns nur aus der Negation der Beschränkung unsres sinnlichen Wissens entspringen, und als solche eben nur Eigenthum des reflectirenden Verstandes sind: denn nichts anders als dieser reflectirende Verstand ist Hugo's ratio humana. Auf der andern Seite machte sich das Mißverständniß, wie gewöhnlich, durch das erhobene Gefühl: das Gefühl in seinem Aufschwung, Glühen und Sehnen verlangte mit Uebermacht ein Positives, dagegen konnte sich der Verstand mit seiner negirenden Thätigkeit nicht mehr erhalten, und so schob die Phantasie leicht dem Gefühl ein endliches Bild anstatt des Ewigen selbst unter. Uebrigens eine ganz entschiedene Ausbildung des Mysticismus, wo bei klarer Anerkennung und fast rein kritischer Aufweisung der endlichen Schranken der Vernunft, darin, daß Gott weder ein Gegenstand des äußeren noch des inneren Sinnes, weder der äußeren noch der inneren Erfahrung, sondern nur im Gegensatz gegen alle Erfahrung, im Glauben uns bestehe, diese Schranken dennoch überschritten werden, indem der mystische Zustand als ein durch den Geist Gottes über den gewöhnlichen Zustand des Bewußtseins und dessen Gesetzmäßigkeit hinausgehobener gedacht wird. Für solche Erhebung mußte dann nun auch ein eignes, nicht im gewöhnlichen Gebrauche stehendes, Vermögen gesucht werden, die subjective Empfänglichkeit für das objective Wirken des Geistes Gottes. Und dieses fand Hugo, allerdings sehr passend, in dem Auge der Anschauung, in dessen vollem Gebrauche der erste Mensch vor dem Falle war, und das zwar durch die Sünde, wie ein

ursprünglicher Quell verschüttet und jetzt im natürlichen Zustande geschlossen ist, aber durch höhere Contemplationen und Speculationen, und durch geistliche Uebung und Reinigung dem Mystiker wieder geöffnet werden kann [84]).

Dieses Auge der Anschauung führt uns nun aber hier auf die ganze mystische Psychologie Hugo's überhaupt, in seinem Anschließen an die Neuplatoniker. Identisch nämlich mit dem Auge der Anschauung ist ganz das Vermögen der Intelligenz, das er bisweilen neuplatonisch philophirend nennt (das Auge der Anschauung gehört auch schon mit dem kirchlich-praktischen Standpunkte an) und an welches sich dann die übrige Psychologie knüpft. Wir machen daher hier einen Excurs nach dieser Seite hin, der uns auf sehr wichtige Stellen des Victorinischen Mysticismus führen wird. Hugo selbst scheint sich darin freilich noch nicht ganz klar gewesen zu sein: Richard aber brachte schon volleres Licht in die Sache. Hugo sagt einmal im Didascalion auf Grund von Boethius Wissenschaftslehre: „Die menschlichen Seelen, ursprünglich intellectibler Substanz (intellectibilis substantiae), wie Gott und die seligen Geister, sind durch den Druck der Körper (corporum tractu) vom Intellectibeln zum Intelligibeln (intelligibilia) herabgezogen worden, so daß sie nun mehr erkannt werden als sie erkennen, und erst in der Reinheit der Intelligenz wieder seliger werden, wenn sie sich dem Intellectibeln verbinden (applicant). Insofern nämlich der Geist etwas Unkörperliches und Einfaches ist, ist er der intellectibeln Substanz theilhaftig. Insofern er aber durch die Sinne nicht einheitsmäßig (uniformiter) zu den sinnlichen Objecten (ad sensibilia comprehendenda) herabsteigt und deren Bilder vermittelst der Einbildungskraft an sich zieht, verliert er gewissermaßen seine Einfachheit, und läßt eine Art Zusammensetzung zu. Denn nichts kann schlechthin einfach

84) Vgl. de arca morali L. III. c. 6. Ebendas. L. III. c. 6. L. IV. c. 4. wird dem ersten Menschen ein inneres offnes Ohr zugeschrieben.

heißen, was dem Zusammengesetzten ähnlich ist. Dasselbe Ding ist also nach verschiedenen Seiten hin intellectibel und intelligibel: intellectibel, als ein unkörperliches Wesen und nicht den Sinnen erreichbar, intelligibel, als zwar dem Sinnlichen ähnlich, aber doch nicht sinnlich. Denn das Intellectible ist immer das weder Sinnliche, noch dem Sinnlichen Aehnliche. Das Intelligible aber ist das zwar mit dem bloßen Verstande Erkennbare, aber nicht mit dem bloßen Verstande Erkennende, weil es Einbildungskraft und Sinn hat, womit es das Sinnliche in sich aufnimmt. Die Seelen arten also von dem Intellectibeln zu dem Intelligibeln aus (degenerant), wenn sie von der Reinheit der einfachen Intelligenz, die durch keine sinnlichen Bilder getrübt wird, zu der Körperwelt herabsteigen, sich in ihr zertheilend, sie mit den Sinnesempfindungen durchlaufend und ihre Bilder in der Einbildungskraft sich eindrückend: und sie werden wieder seliger, wenn sie aus dieser Zerstreutheit zu dem einfachen Quell ihres Wesens sich in eins sammeln und damit gleichsam das Gepräge ihrer vollkommnen Form aufgedrückt erhalten, durch Theilhaftigkeit an der intellectibeln Substanz (intellectibilis substantiae participatione)." Dieß ist ganz die neuplatonische ἅπλωσις in ihrer reinspeculativen Gestalt. Die angegebene Progression und Regression wird dann auch noch arithmetisch anschaulich gemacht. Darauf setzt Hugo hinzu: „Das Intellectible in uns also ist dasselbe was die Intelligenz, und das Intelligible dasselbe was die Einbildungskraft. Die Intelligenz enthält die reine und sichere Erkenntniß von den Principien der Dinge, d. i. von Gott, den Ideen und der Hyle, und von den unkörperlichen Substanzen. Die Einbildungskraft aber umfaßt die Bilder, die aus der sinnlichen Anschauung im Gemüthe zurückbleiben, und enthält an sich kein sicheres Princip für die Erkenntniß. Der Sinn ist eine Empfindung der Seele im Körper durch äußere, zufällige Qualitäten [85]." Die andere hierher ge-

85) Didascalion L. II. c. 4. 5. 6.

hörige Stelle ist eine allegorische Erklärung der durch das Firmament getheilten unteren und oberen Wasser in der Schöpfungsgeschichte: „Im Menschen ist gleichsam unten die Erde, die sinnliche Natur, oben der Himmel, die Reinheit der Intelligenz und die gleichsam mit einer Bewegung des ewigen Lebens befruchtete Vernunft (quasi quodam immortalis vitae motu vegetata ratio). Diese beiden so verschiedenen Naturen im Menschen erzeugen eine große Masse hin und her wogender und oft wechselseitig gegeneinander anstrebender Wünsche und Triebe; indem es etwas Andres ist, was das Fleisch in der unteren Region, von seiner Schwäche gedrückt, begehrt; etwas Andres, nach dem der Geist in der obern durch die Anschauung der Wahrheit gehoben verlangt. Bisweilen können nun diese entgegengesetzten Triebe Verwirrung anrichten, wenn die Vernunft nicht trennend und scheidend eingreift, und bestimmt, was es ist, das aus dem Fleische nach unten hinzieht, und das aus dem Geiste nach oben strebt und treibt, im Verlangen nach jenem höchsten und ewigen Gute (quod ex spiritu in superna inhiat, summum illud et immortale bonum ambiens). Denn wenn mit kräftigem und entschiedenem Urtheile die Vernunft, gleichsam wie ein Firmament, dazwischen tritt, und hierher die unteren, dorthin die oberen Wasser verweist, so kann das untere Verderben die obere Reinheit der Seele nicht anstecken, noch die obere Klarheit sich zu dem unteren Schlechten herabneigen[86]." — Fassen wir nun den reinen Ge-

86) De sacramentis L. I. P. I. c. 19. Vgl. noch aus der vorher aus dem Commentar zum Koheleth angeführten speculativ-mystischen Stelle die „Klarheit der Intelligenz." — Hugo nannte die Intelligenz auch mit ganz gleichem Sinne Intellectus; z. B. in folgender, wie es scheint aus Erigena entlehnter, Beschreibung des künftigen Lebens de arca morali L. I. c. 4. „Dort werden wir mit Leib und Seele vergeistigt nach unserm Maaße durch die Erleuchtung unsrer Seele Alles wissen, und durch die Leichtigkeit unsres unsterblichen Körpers überall sein können. Fliegen werden wir mit dem Geiste in der Anschauung und mit dem Körper in der Unsterblichkeit. Wir werden mit dem Geiste und auch gewissermaßen mit dem Kör-

halt dieser Stellen, so ist die Intelligenz, das Intellectible, theils (nach der ersten Stelle) im Allgemeinen das ganze höhere, vernünftige Wesen des Menschen, im Gegensatz gegen das niedere, sinnliche (zu welchem letzteren auch Gedächtniß und Einbildungskraft, das Intelligible, gehören), verbunden mit der Empfänglichkeit für übernatürliche Eindrücke, unmittelbare Verbindung mit Gott, besonders Schauen Gottes [87]): theils (nach der zweiten Stelle) diese letztere Empfänglichkeit für übernatürliche Eindrücke, diese höhere Potenz des vernünftigen Geistes allein und insbesondere. Im ersten Falle begreift sie die sogenannte bloße Vernunft (ratio, den Verstand) mit in sich; im letzteren wird sie von dieser noch geschieden, geht über sie hinaus [88]). So stehen also Sinnlichkeit, Vernunft, Intelligenz (im engeren Sinne) gesteigert über einander. Die Vernunft ist jedenfalls unser Verstand, aber, was sehr merkwürdig, nicht allein als logisches Vermögen, sondern als leitende, herrschende Kraft im Menschen überhaupt gedacht. Die Begriffe des Intelligibeln und Intellectibeln haben theils eine objective, theils eine subjective Beziehung, sind aber darin nicht zur vollen Klarheit herausgebildet. Als reinen Gewinn aber dieser mystischen Psychologie erkennen wir das Erheben über jene ratio, als logischen Verstand,

per unterscheiden, daselbst unsre körperlichen Sinne werden verwandelt werden in die Vernunft, die Vernunft in den Intellectus, der Intellectus übergehen wird in Gott, dem wir werden vereinigt werden durch den einen Mittler Gottes und der Menschen, unsern Herrn Jesum Christum." Vgl. Erigena de natur. divis. L. V. c. 39. coll. L. II. c. 13. Erigena schon unterschied sensus, anima, intellectus. Intelligentia und intellectus bezeichnen übrigens nicht bloß Vermögen, sondern bisweilen auch deren Thätigkeit, identisch mit contemplatio. So braucht auch Bernhard den intellectus, de consideratione L. V. c. 8.

87) So auch didasc. L. I. c. 1., s. oben S. 99.

88) Bisweilen freilich bedeutet intelligentia auch nur höhere Wissenschaft, Einsicht, Verstand, ganz im gewöhnlichen Sinne, vgl. de sacramentis L. I. P. X. c. 4., didasc. L. I. c. 4. 9. (s. oben S. 102). Ebenso intellectus, didasc. L. II. c. 4.

als das Vermögen der bloß mittelbaren Erkenntniß, und das Drängen nach einem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß hin, das aber hier noch mißverstanden, d. h. nicht als reine Vernunft, sondern wieder als ein Sinn, mit sinnlicher Anschauung und Wissen gefaßt wurde. — Jene Unterscheidungen sind nun auch die wesentlichen Punkte bei Richard, fast ganz in gleichem Sinne, aber doch mit neuen erläuternden Combinationen. Die Intelligenz schwankt auch bei ihm [89]). Nur ein wenig weicht er ab in den Begriffen des Intelligibeln und Intellectibeln. Jenes ist ihm nicht wie dem Hugo objectiv die Körperwelt und subjectiv die Sinnlichkeit oder die sinnliche Vernunft, sondern nur objectiv die endliche Geisteswelt, die sich selbst erkennt und begreift in der Vernunft. Das Intellectible ist ihm ebenso nur objectiv das was die Vernunft nicht begreift, was nur die Intelligenz schaut, Gott und die göttlichen Dinge [90]). Richard suchte nun aber auch alle übrige hierher verwandte Begriffe, die bei Hugo aufgezeigt waren, aber noch zerstreut umherlagen, zusammen, und bildete sich daraus mit einigen Modificationen sein System speculativer Mystik. Er brachte an die Vermögen der Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz, und deren Gegenstände, das Sinnliche, Intelligible und Intellectible, die Acte des Denkens (cogitatio), Nachdenkens (meditatio), und Anschauens (contemplatio), die wir oben bei Hugo fanden. So entstanden folgende Verhältnisse. Die Einbildungskraft beschäftigt sich im Denken mit den Bildern vom Sinnlichen: die Vernunft im Nachdenken mit dem Endlich-Geisti-

89) Vgl. Schmid, Myst. d. Mittelalt. S. 368. Note 589.

90) Rich. de arca mystica L. I. c. 7. „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia; intelligibilia dico invisibilia et humanae rationi comprehensibilia; intellectibilia invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia.“ Die intelligibilia nennt Richard auch invisibilia inferiora, nostra (der eigne Geist), und die intellectibilia auch invisibilia superiora, divina.

gen: die Intelligenz im Schauen mit dem Göttlichen[91]). Jedes höhere Vermögen aber, meint er, beherrscht auch immer zugleich das Gebiet des niederen: so die Vernunft die Einbildungskraft, und die Intelligenz beide. So erstreckt sich also die Thätigkeit der Intelligenz, das Schauen, auch auf Gegenstände der Vernunft und der Einbildungskraft, indem in dem Niederen, in der Körperwelt und in der endlichen Geisteswelt (Menschenwelt, auch immer zugleich das Höhere, Gott, geschaut wird (die Ahnung). Und indem er daran noch Hugo's (oben S. 185, bemerkte) Eintheilung der Erkenntnißobjecte in diejenigen, die aus der Vernunft, nach der Vernunft, über die Vernunft und gegen die Vernunft sind, anlegt, so gewinnt er folgende sechs Grade der Anschauung (contemplatio), welche letztere dadurch der Hauptbegriff in seinem System der Mystik wird, von dessen „Eintheilung" auch sein vornehmstes Werk, de arca mystica, handelt: „in der Einbildungskraft und nach derselben, in der Einbildungskraft nach der Vernunft, in der Vernunft nach der Einbildungskraft, in der Vernunft nach der Vernunft, über die Vernunft aber nicht gegen die Vernunft, über die Vernunft und scheinbar gegen die Vernunft[92]):" aus welchen Graden sich dann in unendlichen Spaltungen der Thätigkeiten, Stimmungen und Objecte das feine Gewebe der dialektischen Mystik entwickelt[93]). —

---

91) A. a. O. c. 3. „Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio."

92) A. a. O. c. 6. Vgl. dazu oben S. 253. Augustins Theorie. — Merkwürdig ist noch der Unterschied, daß Hugo meist nur erst noch ganz allgemein und einfach von einem Schauen des göttlichen Wesens und seiner Tiefen spricht, ohne dabei bestimmt auch auf die positiven Mysterien der Kirchenlehre einzugehen; Richard dagegen, in höherer theoretischer Neugierde, bei seinem letzten Grade schon ausdrücklich und einzeln aufzeigt, wie auch die letzteren geschaut werden.

93) Von hier aus ist auch der Zusammenhang Bonaventura's und Gerson's mit den Victorinern am deutlichsten. Bei Bonaventura ist ebenfalls der Hauptbegriff das Schauen. Wir schauen alle

Doch wir wenden uns wieder zu unserm Commentar zurück. — „Im Beginn der Anschauung, sagt Hugo, vermag die Seele, die an ihre Finsterniß gewöhnt ist, wenn

---

Dinge in Gott, durch ein übernatürliches Licht; „Erleuchtung, Offenbarung" ist der Mittelpunkt seines Systems. Unter diesem Satze entwickelt er je nach den verschiedenen Gegenständen, besonders in seiner reductio artium ad theologiam und im itinerarium mentis in Deum, seine verschiedenen Arten der Erleuchtung, und seine Grade des Aufsteigens durch die Grade des Lichtes in den Dingen, von Körper zu Geist, endlich zum höchsten Lichte, zur Anschauung Gottes. Besonders hebt er hervor das Schauen Gottes in der Natur als in einem zurückstrahlenden Spiegel; und seine Mystik erhält dadurch ein eigenthümlich physikalisches Element (das wenigstens bei Hugo noch nicht besonders heraustritt, vgl. jedoch oben S. 42. — später gingen darin Paracelsus und Böhme tiefer). Daran legt sich eine Psychologie, die ganz der der Victoriner entspricht, nur daß er noch ein praktisches Vermögen hinzuthut. Er unterscheidet nämlich: Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft (Verstand), Intellectus, das Höchste im Geiste und die Synteresis oder das Gewissen. Hugo und Richard werden unendlich oft citirt. Gerson unterscheidet in seinen considerationes de theologia mystica consid. X—XXV. eben so, von oben herab: intelligentia simplex (reines Anschauungsvermögen), ratio (Verstand), sensualitas (Vermögen der Sinnenerkenntniß) — sie verhalten sich wie contemplatio, meditatio, cogitatio — daran bringt er die (vollständigere) praktische Psychologie: synteresis oder höheres Begehrungsvermögen, Wille oder vernünftiges (verständiges) Begehrungsvermögen, sinnliches Begehrungsvermögen. Für das oberste Verhältniß, der Intelligenz und Synteresis, in seiner Fortbildung von den Victorinern nur folgende Stellen: a. a. O. consid. X. „Intelligentia simplex est vis animae cognitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima terminis apprehensis." Consid. XIV. „Synteresis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati." — Gerson ist weniger eigenthümlich als Bonaventura, er bleibt noch wörtlicher bei den Victorinern: aber er hat eine treffliche Klarheit und Milde in der Mystik, und ist dabei voll Geist und Leben. Er ist wohl die reinste, edelste und lieblichste Blüthe der ganzen mittelalterlichen theologischen Bildung — fast die Kritik einer späteren Zeit über die seinige.

sie die innere Klarheit erfassen will, den ungewohnten Glanz nicht zu ertragen, ihr Auge zittert gleichsam und scheut sich, sie wird vom ersten Strahlenblicke zurückgeschlagen. Ihr selbst freilich scheint das Licht zu zittern, da doch nur ihre eigne Finsterniß im Fliehen vor dem einstrahlenden Lichte erzittert. Bald aber ergießt sich das Licht voller, die Finsterniß weicht ganz, und wir werden nun selbst Licht, wie der, der uns erleuchtet, so daß, wie Paulus sagt, von ihm, durch ihn und in ihm Alles ist [94]). Durch die Anschauung gehen wir schon hier in die Zahl der Engel über [95]). Doch wie selbst die Engel nicht das allerinnerste Wesen und Licht der Gottheit, das uns verborgen, und überhaupt keinem Geiste zugänglich ist, durchschauen, sondern es immer noch in gewissem Sinn nur äußerlich, durch Zeichen, obgleich auf übersinnliche, geistige, einfache Weise, die von unsrer symbolischen durchaus verschieden ist, erkennen; so auch wir. Diese Erkenntniß heißt daher bisweilen Theophanie, weil darin doch nicht ganz eigentlich Gott selbst, sondern nur seine Erscheinung erkannt wird. Dieß verstehen nun freilich Manche falsch, indem sie unter Theophanien schlechthin gewisse Bilder denken, die sie über die Seele und unter die Gottheit, zwischen beide in die Mitte stellen, und durch die nach ihrer Meinung allein, auch in den höchsten Erhebungen, der unbegreifliche Gott dem vernünftigen Geiste offenbar wird. Das sind aber Bilder des Irrwahns und eitle Phantasmen, durch die sie die wahre Erkenntniß und Anschauung der Gottheit den heiligen Seelen entreißen wollen. Denn wenn Gott nur in ihnen geschaut werden soll, und außer ihnen nicht; was ist das Andres, als daß er niemals wahrhaft geschaut werden soll? So mögen sie also ihre Phantasien fahren laßen, womit sie das Licht unsrer Seele uns verdunkeln wollen; und mögen nicht unsern Gott mit ihren Einbildungen von uns scheiden. Denn

---

94) Fol. 334. c. 1.
95) Fol. 337. c. 1.

nichts kann uns genügen außer ihm selbst, und nichts nehmen wir an an seiner statt, ob wir ihn auch noch nicht ganz zu fassen und seine tiefsten Tiefen zu durchdringen vermögen[96])." Um alle Mißverständnisse zu vermeiden, will daher Hugo unter Theophanien lieber die von Gott erleuchteten Seelen selbst verstehen, weil Gott eben daher, daß er in ihnen leuchtet, in ihnen auch erscheint. Ein tiefer, geistvoller Gedanke.

Hierauf nun das praktische Moment dieses Mysticismus, wo es mehr auf die Richtung des Herzens und Willens, und auf das Verhältniß der ganzen eignen Persönlichkeit zu Gott ankommt. Hier knüpft sich das Entscheidendste, eine herrliche, tiefempfundene Beschreibung der Liebe, an die Worte einer Stelle des Dionysius über die Seraphim[97]). Hugo gesteht zunächst, daß er nicht an-

96) Fol. 339. c. 4. vgl. Fol. 369. c. 3. „Sensus mentis rationalis ille, quo divina percipimus, si quando ad deum contingendum admittatur, ea tantum, quae quasi sunt foris illi, percipit, et illa, quae intus sunt abcondita et occulta, non comprehendit." Wir fanden schon einige Stellen, wo Hugo außer seiner Regel, im gesteigerten theoretischen Interesse ein Schauen Gottes, wie er ist, behauptete: hier schwankt er noch. Bernhard, weniger dem Theoretischen zugewandt, nahm bestimmter an, daß das Schauen Gottes, wie er ist, nur erst für's künftige Leben gelte. In diesem Leben ist uns Gott auch in der Anschauung noch gewissermaßen verhüllt. Vgl. Bern. in Canticum serm. XXXI. T. III. p. 55. 56. Schmid, Myst. d. Mittelalt. S. 267—268. — Bemerkenswerth ist hier noch die Stelle Hugo's fol. 385. c. 1., wo er eine doppelte, den heiligen Schriftstellern ertheilte, Offenbarung unterscheidet, eine symbolische, d. h. durch Vorhaltung von Bildern, und eine anagogische, durch Erhebung der Seele zur reinen, nackten Anschauung der himmlischen Wahrheit. Hugo läßt überhaupt gern die Parallele zwischen seinem Mysticismus und den Offenbarungen der heiligen Schriftsteller zu, vgl. fol. 349. c. 4.

97) Coel. hier. c. 7. Die Uebersetzung des Erigena fol. 367. c. 4. „Mobile enim semper eorum circa divina, et incessabile, et calidum, et acutum, et superfervidum intentae et forsan intimae et inflexibilis semper motionis etc., seraphim nominatio aut manifestatio docet.

ders könne, als diese Worte für Worte aus einer höheren Welt halten. Ein Mensch könne so nicht reden; wenigstens wäre es das Höchste, was einem Menschen gegeben werden könnte. „Sie mögen daher wohl, fährt er fort, ein Nachhall sein von jenen unaussprechlichen Worten, welche kein Mensch sagen kann, die Paulus hörte, als er entzückt ward bis in den dritten Himmel, entzückt in das Paradies. Diese Worte kamen von dem Worte selbst; sie selbst konnten freilich nicht von dem, der sie ganz innerlich vernahm, nachgesprochen werden; aber etwas von ihnen konnte doch nach außen mitgetheilt werden; und das sind die Worte, die wir hier lesen. Sie sind groß, weil sie von dem Ungeheuern, dunkel, weil sie von dem Verborgenen, tief, weil sie von dem Undurchdringlichen reden. Sie ertönen wie eine Stimme vom Himmel über die Erde und erfüllen uns mit Verwunderung. — So aber erleuchten sie uns noch nicht. Eben so wie dort Einige einen Donner, Andere einen Engel zu hören glaubten, nicht Gott selbst; so auch wir. Unsre Verwunderung muß uns höher reizen. Die Worte müssen uns ein süßer Klang, ein Genuß werden, wir müssen sie lieben lernen; dann werden wir sie verstehen. Kann ich's aber noch nicht verstehen, so will ich indessen in der Liebe mich erquicken, bis daraus die Anschauung kommt und mit ihr die Erleuchtung[98]).

Was wollen nun die Worte bedeuten? Sagen wir, sie bedeuten die Liebe, so könnte es denen ein Geringes scheinen, die die Liebe nicht kennen. Aber Niemand sagt etwas Geringes, der die Liebe nennt. Und dieser meinte etwas Großes, da er so viel von der Liebe sprach. Ein Bewegliches, sagt er, ein Unaufhörliches, Heißes, Scharfes, Ueberwallendes. Die Liebe ist etwas Bewegliches, weil sie Leben, etwas Unaufhaltsames, weil sie beständig, etwas Heißes, weil sie Liebe, etwas Scharfes, weil sie Weis-

98) Fol. 368. c. 1. „Si minus excitor ad cognitionem, incitabor ad dilectionem: et erit interim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiat illuminatio.“

heit ist. Das Alles ist in der einen Liebe, ist eine Liebe. Willst du wissen, daß die Liebe Leben ist? Höre jenen Geliebten und Liebenden die Liebe empfehlen: „„Wer nicht liebet, der bleibet im Tode; also ist die Liebe Leben, und welches Leben?““ „„Die Liebe höret nimmer auf.““ Wenn sie aber nimmer aufhört, so ist sie ewiges Leben. Und wo war die Liebe jemals ohne Gluth? Höre jene Wanderer, die mit Jesu gingen und ihn nicht kannten: „„Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege?““ Freilich das Scharfe hatten sie noch nicht, weil sie ihn nicht erkannten; daher sie auch hören mußten: „„O ihr Thoren und träges Herzens zu glauben alle dem, das die Propheten geredet haben.““ Aber sie waren doch nicht träge zu lieben; und weil sie vorher liebten, so erkannten sie nachher, und ihre Liebe erhielt so auch das Scharfe, das durchdringt bis zum Ergreifen. Denn das Scharfe bezeichnet den heftigen Andrang der Liebe, das brennende Verlangen, das nach dem Geliebten zieht, das tief ins Innerste dringen will, um da zu sein, wo das Geliebte selbst ist, um mit ihm und in ihm zu sein. Es giebt wohl eine Liebeswärme, die gleichsam nur in der Ferne glüht, indem sie ihren Gegenstand nicht in der Gegenwart schaut und besitzt. Aber die Liebe der Hierarchie wäre nicht vollkommen, wenn sie nicht scharf wäre, Alles überstiege und durchdränge, bis sie zu dem Geliebten selbst käme, ja sogar in den Geliebten eindränge. Denn wenn du nicht in den Geliebten eindringst, so liebst du nur noch äußerlich, hast nicht die Schärfe der Liebe. Du bist stumpf und träge, von ihm geschieden, wirst nicht eins mit ihm. Die Liebe will dich eins mit ihm machen, und darum durchdringt sie Alles und nähert sich so viel sie kann dem Einen. Daher heißt es dort (Cant. 3, 4): „„Ich fand ihn, den meine Seele liebet; und halte ihn und will ihn nicht lassen, bis ich ihn bringe in meiner Mutter Haus, in meiner Mutter Kammer.““ Er wird also bei dir eingehen, wenn du bei ihm eingehest. Denn dann gehest du bei ihm ein, wenn er bei dir eingeht, wenn seine Liebe

zu deinem innersten Herzen bringt. Er darf nicht draußen stehen bleiben vor deiner Thüre, sondern er muß — das Höchste und Größte, was die Liebe giebt — er muß eingehen in dein Brautgemach und bei dir ruhen. „„In meiner Mutter Kammer:““ vielleicht weil da die Liebe zärtlicher und ihr Spiel süßer sein kann. Dann muß aber auch dein ganzes Wesen weich werden und zerfließen im Feuer der Liebe, damit nichts Hartes und Widerstrebendes in dir sei und du ganz durchdrungen werdest. [Der Zusammenhang zeigt den tiefen Ernst hinter diesen Bildern.] So wirst du nun die Kraft der Liebe verstehen, wenn sie überhaupt verstanden werden kann; denn die Liebe ist höher als Alles Wissen und Verständniß; es wird mehr geliebt als begriffen; die Liebe dringt da hinein, wo das Wissen nur draußen stehen bleiben muß. Und das ist kein Wunder. Denn die Liebe hofft immer und vertraut immer; daher geht sie ohne Zaudern hinein. Sie kann auch ihr Verlangen nicht bergen, bei dem Geliebten zu sein, ja wenn es möglich wäre, mit ihm ganz eins und dasselbe zu sein [99]). Und keine Gewalt vermag sie zurückzuhalten, daß sie nicht dahin gelange, wo sie liebt. „„Wer will uns scheiden,“ sagt der Apostel, von der Liebe Gottes? Verfolgung oder Hunger oder Schwerd?““ Die Liebe geht frei und kühn durch alle Hindernisse hindurch. — Was ist nun aber das Ueberwallende der Liebe? Offenbar etwas Höheres als alles Vorhergehende. Ihr wißt, daß dasjenige, was in kochender Wallung ist, durch die Kraft der Hitze, die unter ihm ist, zuletzt in die stärkste Bewegung geräth und über sich hinausgeworfen und hinausgetrieben wird. Die innere bewegende Gluth sieht man nicht, aber die äußere Bewegung sieht man, und schließt daraus die innere Kraft und Gewalt des Bewegenden. So bedeutet nun das Ueberwallende der Liebe, daß sie, sich selbst verachtend, auch aus sich selbst

99) Fol. 368. c. 2. 3. 4. „— sitiens intrare in ipsum et esse cum ipso, et tam prope, ut, si fieri possit, hoc idem ipsum sit quod ipse.“

herausgeht. Denn wer nur nach dem verlangt, was er liebt, der verachtet im Vergleich mit diesem auch sich selbst. Und er könnte nicht allein nach ihm verlangen, wenn er auch nur sich selbst neben ihm liebte. Das kann aber nur eine große und einzige Liebe, daß der Liebende aus Liebe zu dem Geliebten gewissermaßen auch von sich selbst verachtet wird. Und so geschieht es dann auf wunderbare Weise, daß er durch das Feuer der Liebe emporgehoben zu dem, der über ihm ist, endlich aus sich selbst herausgeworfen wird und von sich selbst ausgeht (expelli incipiat et exire etiam a se). Die Liebe, die nach oben zieht, siedet und wallet in seinem Herzen, und so vergißt und verläßt er sich selbst, sein ganzes Denken und Verlangen ist nicht mehr sein, denn er denkt nur und lebt nur in dem Einen, den er liebt [100])." Der schöne innige Geist dieser Mystik drückt sich auch besonders noch in einem Selbstbekenntnisse gegen das Ende des Commentars aus: „Ich wünsche nur, sagt Hugo, daß meine Seele nimmer durch irdischen Schmutz das Licht der innern Klarheit zurücktreiben, oder durch Kälte der Bosheit die heilige Gluth der Ergebung ausschließen möge; sondern, daß sie himmlisch erleuchtet und erwärmt werde, in das Ebenbild Gottes umgewandelt. O selig das Wesen, das vereinigt ist dem Wesen aller Wesen; selig die Natur, die erfüllt ist von der Natur aller Naturen! Welches Glück solcher Seligkeit würdig zu sein! Ist mir dieß gegeben, dann will ich nicht mehr klagen über Alles was dahingegangen ist [101])." — So hoch sich auch Hugo in diesen Stellen hebt, so bemerken wir doch dabei immer noch eine gewisse Mäßigung in der Bestimmung des Verhältnisses der eignen Persönlichkeit zur Gottheit für die höchsten Punkte des mystischen Lebens. Und über dieses Maaß geht er auch sonst nirgends hinaus. Daß er die Ansicht des Dionysius von dem nothwendigen gänzlichen Aufgehen des Eigenwesens

100) Fol. 369. c. 1. 2.
101) Fol. 369. c. 4.

in Gott nicht theilte, zeigt sich vornehmlich in einem Doppelten. Zuerst deutet er die ἑνωσις (contemperantia nach Erigena) des Dionysius, die dieser meist von einer physischen Vereinigung versteht, fast durchweg nur entweder von einer moralischen Einheit, Gottähnlichkeit, Nachahmung Gottes [102]), oder von einer Vereinigung der Menschen unter einander zu diesen Zwecken [103]); wohin er dann auch meist die drei mystischen Grade des Dionysius: καθαρσις, φωτισμος, τελειωσις (purgatio, illuminatio, perfectio) gehen läßt [104]). Ferner erklärt er eben so die θεωσις (deificatio) des Dionysius nicht, wie sie bei diesem gemeint ist, von der gänzlichen Vergöttlichung der eignen Persönlichkeit, sondern wieder nur moralisch von der Gottähnlichkeit [105]). — —

So haben wir nun das ganze Gebiet des Hugonischen Mysticismus ermessen [106]). Ueber den Werth desselben noch ein Urtheil hinzuzufügen, würde überflüssig sein, da im Verlaufe der Darstellung das Unlautere sattsam gerichtet, und das Lautere wohl wird erkannt worden sein. Immer aber fanden wir doch fast nur einzelne, zerstreute große Massen, oder auch bloße Andeutungen, abgerissene Stücke, hingeworfene Ansichten, Anschauungen, in denen der innere Zusammenhang und ganze Gehalt noch nicht aufgewiesen war, und die noch eines Ordners, Ausbildners und Verarbeiters

---

102) Deiformitas, deisimilitudo, imitatio dei: fol. 333 c. 2. 4. fol. 336. c. 2. fol. 340. c. 1: fol. 338. c. 2. fol. 353. c. 3.

103) Fol. 333. c. 4. fol. 335. c. 4. fol. 336. c. 1. 2. 3., wo er in dem obigen Sinn auch ausdrücklich bestimmt, daß wir mit Gott nicht unitate, sondern unificatione, eins werden. Aehnlich Bernhard in Cant. serm. LXXI. T. III. p. 120. u. 121., der noch von der mystischen Vereinigung insbesondere die Einheit des Vaters und Sohnes unterscheidet, gegen manche Fanatiker, die sich selbst dem Wesen nach für göttlich hielten. Vgl. Schmid a. a. O. S. 267—268.

104) Fol. 354. c. 4.

105) Fol. 337. c. 3.

106) Alle übrigen Schriften in den Ausgaben von Hugo's Werken, die man sonst etwa noch für seinen Mysticismus benutzt hat, auch de anima L. II., sind unächt; siehe den kritischen Anhang.

warteten. Dieser war Richard. Richard faßte, wie schon zum Theil angedeutet, das Vermächtniß seines Lehrers und Freundes in eine gewisse Ordnung zusammen, bildete es zu einem vielgegliederten System aus. Was wir Hugo's nichtspeculativen Mysticismus genannt haben, findet sich bei Richard am meisten in der Schrift de XII patriarchis wieder, die zugleich Richards Moral enthält; so wie Hugo's speculativer Mysticismus am meisten in Richards Schrift de arca mystica erscheint. Richard hat außer etwas mehr Psychologie, besonders für die Moral, und einem kühneren Fluge der Mystik, nicht viel wesentlich Neues. Im Grunde gehört ihm nur Form und Anordnung des Systems. Wir glauben, daß ein Versuch, die Gründe für fast alle einzelne Momente seines Mysticismus im Hugo nachzuweisen, nicht mißlingen und zu interessanten Beobachtungen führen würde. So ist aber auch klar, daß nur durch eine genaue Kenntniß Hugo's das volle Verständniß Richard's geöffnet werden kann, und damit auch das der späteren, besonders speculativen Mystiker, Bonaventura's, Tauler's, Gerson's rc. Wie oft sieht man nicht hier Hugonische Gedanken wieder auftauchen, freilich bisweilen an einer ganz unerwarteten Stelle! — — Ueberhaupt, eine reiche Saat ging auf aus diesen Keimen. Denn in dieser Allseitigkeit, in diesem Reichthum, und oft dieser Schönheit des mystischen Lebens, waren für alle tieferempfängliche Gemüther die bestimmtesten Anknüpfungspunkte gegeben. An dem bescheidenen Strahle dieses Lichtes entwickelten sich gerade diejenigen Geister, die uns aus der späteren mittelalterlichen Bildung noch das Schmackhafteste bieten; so daß sich die Wirkung, der Einfluß und Gang dieser Lehre, in ihrer mannigfaltig Fruchtbarkeit und Lebensfrische verbreitenden Kraft, kaum berechnen läßt, und in weite, unabsehliche Ferne hin verliert.

VI.

Hugo's dogmatisch-moralisches Lehrsystem auf Grund seines Werks de sacramentis.

Nachdem wir so die großen Formen von Hugo's wissenschaftlichem Leben gezeichnet haben, und aufgewiesen, wie sich darin die harmonische Grundrichtung seines Geistes ausprägte, ist noch übrig zu zeigen, wie die letztere in seinen einzelnen dogmatisch-moralischen Ansichten zur Entwickelung kam, oder, wie die Grundkräfte seines geistigen Lebens zu dem einzelnen Material seiner christlich-kirchlichen Lehrbildung zusammenwirkten: womit wir nun die Darstellung seiner ganzen wissenschaftlichen Erscheinung nach allen ihren einzelnen Theilen, gleichsam einzelnen Schattirungen, vollständig abschließen, erfüllend was bisher noch lückenhaft geblieben war, näher bestimmend so manches bisher noch Schwebende, Allgemeine. Dieß thun wir vornehmlich nach seiner eignen systematischen Zusammenstellung der Kirchenlehre in seinem großen Werke de sacramentis christianae fidei: dieses legen wir verbunden mit der Summe zum Grunde, folgen überall bis ins Einzelnste möglichst Hugo's eigner Ordnung und Weise, damit zugleich ein vollständiges und lebendiges Bild dieses wichtigen Werkes gegeben werde, was die bisher vorhandenen Auszüge noch nicht leisteten [1]); schließen aber da-

1) Der Auszug der französischen Benediktiner Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 37—49. ist nur sehr dürftig und fragmentarisch, dabei durch die kirchlich dogmatischen Rücksichten der Verfasser befangen.

bei auch im Einzelnen immer an, was in den übrigen Schriften Verwandtes sich bietet (hier hat uns indeß Hugo auch selbst schon vorgearbeitet, indem er seine meisten kleineren dogmatisch-moralischen Schriften jenem Werke einverleibte). — Besonders genommen, geben wir hier die materiellen Belege für unsre oben versuchte allgemeine Charakteristik seiner scholastischen Methode.

Zuvor müssen wir aber einiges schon früher, namentlich in der genannten Charakteristik, Bemerkte wieder fester ins Auge fassen. Wir sagten (S. 214.), daß Hugo nach Anselm und Abälard wieder die erste eigenthümliche Lehrentwickelung gebe, ein wesentliches Glied in der Kette der scholastischen Lehrausbildung sei, daß Lombard, und theils durch diesen, theils unmittelbar, die Späteren vielfach auf ihm ruhen. Es wird nöthig sein, auf dieses doppelte Verhältniß seiner Lehre, zu den Früheren wie zu den Späteren, in dem folgenden Abrisse einzugehen. Jedoch leuchtet ein, daß, wenn wir nicht eine eigentliche Dogmengeschichte der scholastischen Zeit geben wollen, dieß nicht sehr ausführlich geschehen kann. Wir glauben genug zu thun, wenn wir bei den meisten Lehren nur im Allgemeinen den Blick rück- und vorwärts öffnen. Das genannte Verhältniß nun selbst anlangend, so finden wir, auf die Vorgänger sehend, keineswegs eine totale und radicale Umbildung der Lehre bei Hugo, sondern er steht dem wesentlichen speculativen Gehalte nach im Ganzen mit jenen auf einer und derselben Linie; er speculirt wie sie im Geiste des scholastischen Dogmatismus, der Verwechselung

---

Ein Bedeutendes besser, namentlich ausführlicher, der von Cramer, 6te Forts. von Bossuet S. 791—846., aber doch auch oft kahl, nicht genug das Wesentliche hervorhebend: vom ganzen 2ten Buche giebt er ohnehin nur die Ueberschriften der Capp. Schröckh, KG. Th. 28. S. 553—562., hat durchaus das Werk selbst nicht gelesen, sondern nur die Benediktiner und Cramer wieder ausgezogen: was schon aus der einzigen Bemerkung erhellt, daß Hugo „im Unterschied vom 1sten Buche im 2ten sich wenig an die Kirchenväter lehne:" da das (ziemlich auffallende) Verhältniß gerade umgekehrt ist.

und Vermischung der natürlich-verständigen Ansicht, des Wissens, mit der ideal-religiösen, des Glaubens, oder in der Ueberzeugung von der (wenn auch nach seiner Meinung nur sehr unvollständigen) Demonstrabilität der Kirchenlehre. Seine oben (S. 191.) aufgewiesenen, bisweilen von ihm ausgesprochenen, reineren speculativen Principien, in der schärferen und tieferen Scheidung des Wissens und Glaubens, des Naturbegriffs und der Idee, hatten keinen durchgreifenden Einfluß auf den Gesammtinhalt seiner Lehre. — Doch aber tritt allerdings bei ihm in Folge eines gewissen richtigen Gefühls, bestimmt durch die treffliche, harmonische Anlage und Bildung seines reichen Geistes, gleichsam als Inconsequenz mit seinen herrschenden Principien, fast bei jeder Lehre irgend ein Besseres und Reineres, irgend ein treffender, tiefergehender Blick hervor, und er hat in dieser Hinsicht doch der Lehre in vielen Stücken eine neue, schönere Gestalt gegeben. — Am meisten wird uns das Verhältniß zu Anselm beschäftigen, den Hugo am höchsten geachtet zu haben scheint, ob er ihn gleich niemals nennt. Zugleich werden wir immer auf Augustin zurücksehen, als auf den gemeinschaftlichen Quell, aus dem Alle schöpften, Hugo in Manchem vorzugsweise [2]). (Aus der auf diese Weise beschränkten Originalität Hugo's ergiebt sich zugleich, daß eine innere genetische Entwickelung seiner Lehre hier nicht die Aufgabe sein kann, und daß die Befolgung seines eignen systematischen Ganges, mit eingestreuten Winken für das Genetische, wo wirklich eine Genesis vorhanden, immer noch das Zweckmäßigste bleibt.)

2) Hugo spricht nach der Sitte der Zeit oft mit Augustin's eignen Worten, auch ohne ihn zu nennen. Ferner ist gleich hier zu bemerken: manche augustinische Stellen müssen bei Hugo in einem anderen Sinn verstanden werden als sie bei Augustin gemeint sind, d. h. unter Voraussetzung und Hinzunahme der ganzen nachaugustinischen kirchlichen und gelehrten Bildung (wie eine schon oben S. 64. N. 63. angeführte Stelle, offenbar aus Augustin. epist. 147, 4.). — Für die ganze Vergleichung der Vorgänger und Nachfolger können wir uns übrigens der Citate größtentheils überheben, da die betreffenden Schriften und Stellen meist schon allbekannt sind.

Was nun aber die Aufnahme seiner Lehre durch die späteren Systematiker, Lombard &c., betrifft, so müssen wir hier leider bemerken, daß dieselbe oft nur sehr äußerlich war, weil diese Lehrer meist einseitig den Scholasticismus verfolgten, und nicht auf gleicher ursprünglich harmonischer Geistesbildung mit Hugo ruhten: daher so manche treffliche Anklänge und feine Winke, von ihm hingeworfen, für sie verloren gegangen sind, ohne die Erfolge, die sie versprachen. Der einzige Bonaventura, der von den mit Hugo verwandten, und eigentlicher nach ihm gebildeten, Geistern mit in die Reihe der scholastischen Systematiker trat (denn Richard bearbeitete nur Einzelnes), reichte allein nicht aus, die Keime vollständig zu entwickeln [3]). Die Scholastik ging doch im Großen und Ganzen ihren eignen Weg fort, bis sie sich durch sich selbst aufrieb, mit dem nur negativen Nutzen, daß sie gezeigt hatte, wie diese Methode nicht zum Ziele führe (dieser Erfolg trat besonders seit dem nominalistischen Skepticismus Occam's hervor), ohne auch zugleich positiv den Grundfehler aufgedeckt zu haben. —

3) Bei Bonaventura erscheint allerdings im System (in IV. libros sententiarum) die Verbindung des speculativ Scharfen, des Gefühlvollen und Praktischen nicht nur an der Materie selbst, sondern sie wird auch als Princip ausdrücklich im Prolog ausgesprochen, in folgender merkwürdigen Stelle: „Nam si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus, et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, quae dicitur speculativa scientia. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, ut boni fiamus, et hic est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientia, quod simul dicit cognitionem et affectum. — Unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita hoc libro. Nam cognitio haec juvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. Et hoc patet. Nam haec cognitio: Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem et devotionem.“

Jedoch jeder gute Gedanke trägt seinen Werth in sich selbst, und ist darin auch ohne Rücksicht auf seinen historischen Erfolg zu würdigen. Ueberdem geht auch ein guter Gedanke nie eigentlich in der Bildungsreihe ganz spurlos unter: nur mag man nicht immer die Fäden nachweisen, an denen er mit dem späteren Größeren, ja vielleicht mit dem Größten, zusammenhängt. Aus diesen Gründen werden wir dann auch vieles sonst nicht offenbar historisch Bedeutende hervorheben.

Der Titel des zum Grunde zu legenden Werks, de sacramentis christianae fidei, beruht auf dem Gebrauche des Wortes sacramentum in der alten Kirche, da dasselbe nämlich nicht nur von den Gnadenmitteln, sondern auch von den dogmatischen Mysterien, von vielen Stücken des Cultus, der Ascese, selbst von Vielem, was dem Allen nur zur Vorbereitung diente, also beinahe vom ganzen kirchlichen Christenthum, gebraucht wurde. Dieser Sprachgebrauch war auch jetzt noch nicht ganz verwischt; und er konnte sich namentlich unter der immer noch geltenden weiten Definition Augustins vom Sacrament: sacrae rei signum leicht erhalten; denn wie ungeheuer Vieles konnte nicht als Zeichen einer heiligen Sache, mithin als Sacrament angesehen werden? So nannte man selbst den Glauben ein Sacrament, weil er Zeichen, Bild der einstigen Anschauung im ewigen Leben sei [4]). (Gerade erst um diese Zeit und seit derselben, und zwar vornehmlich mit durch Hugo, wurde der Begriff des Sacraments enger bestimmt, s. unten bei der Lehre von den Sacramenten.) Hugo scheint daher unter dem Titel de sacramentis christianae fidei allerdings das ganze kirchliche Christenthum gemeint zu haben, und darin auch von seinen Zeitgenossen verstanden worden zu sein. Man kann eben darum auch nicht sagen, wenigstens nicht in Bezug auf Hugo's nächste Folgezeit, daß die Beschränktheit des Titels der Verbreitung des Werkes viel geschadet habe [5]). — Wenn

4) Vgl. Hugo de sacram. L. I. P. XI. c. 9. de sacramento fidei.
5) Wie Cramer a. a. O. S. 792. u. Schröckh a. a. O. S. 562. vermuthen.

das Werk wirklich in den Schulen nicht so gebraucht wurde, als es gebraucht zu werden verdiente, so lag der Grund vielmehr in seiner Eigenthümlichkeit, in der es dem herrschenden Geiste der Zeit so wenig entsprach. Schon darin, daß es überhaupt nur eigenthümlich war, konnte ein Hinderniß liegen: es war zu wenig bloße Sammlung, die Lehre erschien darin doch immer zu sehr als ein selbstständig verarbeitetes, die Subjectivität des Verfassers entschieden beurkundendes Ganzes: es war daher schwieriger zu handhaben, es fehlte ihm an der gewünschten Schulbequemlichkeit, welche dagegen das gleichzeitig oder bald nachher erschienene, fast ganz objectiv und collectorisch-problematisch gehaltene Werk des Lombarden in reichem Maaße bot. Dann war aber auch das innere Wesen dieser Eigenthümlichkeit selbst, wie oben gezeigt worden, doch sehr der gemeinen Schulansicht entgegen.

Das Ganze soll laut der Einleitung (zugleich zu dem oben S. 146. angegebenen Zwecke der Auslegungsregel für die allegorische Interpretation) den Schriftinhalt befassen. Dieser besteht aber in den Werken der Schöpfung und der Erlösung (opera conditionis et opera restaurationis). Das Werk der Erlösung begreift die Menschwerdung des Wortes sammt allen seinen Sacramenten vor und nach in sich. Das Wort ist gleichsam unser König, der in die Welt kam gegen den Teufel zu streiten, und alle Heilige vor und nach ihm sein Heer; und bei aller Verschiedenheit der Waffen, d. i. der Sacramente und Gebräuche vor und nach, ist doch nur Ein Heerführer und Ein gemeinschaftlicher Feind. Dieses Werk der Erlösung, als das Vorzüglichere, ist nun der Schrift die Hauptsache. Das Werk der Schöpfung, womit sich die weltlichen Schriften einzig befassen, berührt sie nur, weil sie doch vor der Erlösung den Fall, und vor dem Falle den ursprünglichen Zustand des Menschen, und da die Welt des Menschen wegen geschaffen wurde, auch die Schöpfung mit behandeln muß. So ist also die Ordnung des Schriftinhaltes: 1) Schöpfung und ursprünglicher Zustand,

2) Fall und nachfolgendes Elend, 3) Wiederherstellung (reparatio) in Erkenntniß der Wahrheit und Liebe zur Tugend, 4) Vaterland und ewige Seligkeit. Und indem das System dieser Ordnung folgt, ruht es auf biblisch-historischem Grunde. Einige Bemerkungen über Schrift, Schriftauslegung und Kirchenschriften, die Hugo hier, den Scholastikern in dieser Stellung und Art ungewohnt, noch macht, sind schon an andern Orten beigebracht worden [6]). Das Ganze zerfällt in zwei Bücher: erstes Buch, Schöpfung bis Menschwerdung, zweites Buch, Menschwerdung bis Weltende.

1.

(Erstes Buch.)

Der erste Abschnitt des ersten Buchs soll von der Schöpfung und Einrichtung der Sinnenwelt handeln. Hugo setzt zuerst, wie es nach dem Vorgange Augustin's gewöhnlich war, den drei Principien der heidnischen Philosophen, Bildner, Materie und Form („tria rerum principia posuerunt sine principio") die Schöpfung aus Nichts entgegen. Gott ist nicht nur Bildner (factor), d. i. Urheber der Form, sondern auch Schöpfer (creator), d. i. Urheber der Materie der Dinge. Die überschwengliche göttliche Allmacht brauchte nichts gleich Ewiges neben sich, wodurch sie hätte bei der Welterschaffung unterstützt werden müssen: sondern sie schuf in freier Selbstthätigkeit, was und wann und wie viel sie wollte aus Nichts [7]). Ehe jedoch Hugo weiter speculativ eingeht, was erst im folgenden Abschnitte geschieht, giebt er hier eine Beschreibung der Schöpfung der Sinnenwelt im niederen Tone, nach Art der Väter in einer Deutung des mosaischen Heraemeron nach dem dreifachen Sinne. Beim Wortsinne kommen dann hier freilich manche Erörterungen einer kindischen Physik und Metaphysik vor; jedoch zeigt Hugo öfter eine bescheidene Schüchternheit

6) Prolog. c. 1—6.
7) Cap. 1.

als in dieser Zeit gewöhnlich war, und weist viele Fragen einer unnützen Neugierde ganz ab. Die Allegorie und Tropologie sind einfacher und ansprechender gehalten als in den meisten vorhergehenden Versuchen ähnlicher Art. — Die Bildung der formlosen Materie in 6 Tagen läßt sich, meint Hugo, wörtlich nehmen. Der allmächtige Gott hätte es zwar auch anders machen können; allein er wollte gerade auf diese Weise den vernünftigen Wesen vorbildlich zeigen, wie auch sie aus moralischer Ungestalt zu moralischer Wohlgestalt gebildet werden müssen. Uebrigens läßt sich eine ganz formlose Materie gar nicht denken: die Bildung kann also nur von der zweckmäßigen und schönen Form verstanden werden. Mit der Materie der Sinnenwelt wurde zugleich die der Geisterwelt, d. i. die Engel, formlos geschaffen. Das erste Licht war eine aus der Materie gebildete Masse, die sich, eben so wie später die Sonne, von Osten nach Westen um die Erde bewegte. In der Bildung des Lichtes vor allem weiteren Werk deutete Gott an, daß ihm überhaupt Werke der Finsterniß nicht gefallen. Mit der Scheidung des Lichtes von der Finsterniß schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. (Die tropologische Deutung des Lichtes insofern es der Sonne vorausging s. oben S. 277.) Gott sahe das Licht, daß es gut war, und dann erst schied er es von der Finsterniß. So müssen auch wir vorher zusehen, daß unser Licht gut sei, und dann erst unterscheiden. Denn der böse Engel verwandelt sich bisweilen in einen Engel des Lichts. In welchem anderen Lichte sahe aber Gott das geschaffene Licht? In seinem Lichte, des unwandelbaren höchsten Gutes. So muß auch in uns der Geist Gottes wohnen, daß wir nach ihm scheiden zwischen Licht und Finsterniß; besonders zwischen jenen Regungen, die unter dem Scheine von Tugenden in uns aufsteigen, und jenen himmlischen, in denen die reine Klarheit der Tugend strahlt. In dieser Weise geht Hugo noch tiefer in das Mysterium des Lichtes ein. Ueber die Frage, was aus dem ersten Lichte geworden, sagt er weiter, läßt sich wohl viel erträu-

men, aber nichts ausmachen [8]). Eben so über die Beschaffenheit des Firmaments (s. oben S. 205.). Doch findet Hugo bald darauf den Grund, warum Gott nicht auch über das Werk des zweiten Tages sein „gut" ausgesprochen in der Eigenthümlichkeit der Zahl 2, da sie nämlich als der Abfall von der Einheit das Böse bedeute. — Von den oberen Wassern heißt es nicht eben so wie von den unteren, daß sie an einen Ort gesammelt worden, weil — die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsre Herzen durch den heiligen Geist. Denn die Liebe ist ein himmlisches Wasser, sie ist der höhere Weg, den der Apostel zeigen will, der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft. Und die Liebe muß sich immer weiter ausbreiten und immer höher steigen. Dagegen die unteren Wasser, die niederen Begierden der Seele, streng zusammengehalten werden müssen. — Die Fische und Vögel aus einer Materie gebildet, und doch an verschiedene Oerter gewiesen, sind ein Bild der aus der einen Masse der verderbten menschlichen Natur Erwählten und Verworfenen. — Diese Bemerkungen sollen übrigens die mystische Bedeutung der 6 Tage nicht erschöpfen, sondern nur das unten folgende Weitere über die Erlösung vorbereiten [9]).

Erst der zweite Abschnitt, von der Ursache der Schöpfung des Menschen, und von den Grundursachen aller Dinge (de causis primordialibus rerum omnium), enthält die eigentliche speculative Schöpfungslehre. — Die Scholastiker setzten insgemein nach Augustin den Zweck der Schöpfuug in die Mittheilung des höchsten Gutes; bei den Einzelnen finden sich nur Modificationen. Hugo sagt ansprechend: „Die Schöpfung der Welt hatte den Menschen, die des Menschen Gott zum Endzwecke. Die Welt sollte dem Menschen, und der Mensch Gott dienen, das Letztere jedoch nur zu des Menschen eignem Vortheile,

8) Cap. 15. „Quique suas opiniones, prout possibile est, confingunt: sed de rebus dubiis nemo est qui possit certum aliquid definire."

9) Cap. 2—27.

der in diesem Dienste seine Seligkeit finden sollte, da der allgenugsame Gott selbst fremden Dienstes nicht bedurfte: so daß dem Menschen beides, d. i. Alles, zuflösse, das Gut unter ihm und das Gut über ihm, jenes zur Nothdurft, dieses zur Seligkeit, jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuß und Besitz. So war auch der Mensch, obgleich später geschaffen, doch Ursache von Allem unter ihm, und daher die hohe Würde der menschlichen Natur [10]). — Mehr noch beschäftigte die Scholastiker bei der Frage nach dem Grunde der Schöpfung in Folge augustinischer Versuche mit Recht die Abwehrung aller emanatistischen, pantheistischen und dualistischen Lehre, insbesondere der Lehre von der Nothwendigkeit der Weltentwickelung aus Gott und der (aristotelischen) Ewigkeit der Welt, wie sie die Neuplatoniker, und noch Erigena, behauptet hatten. Auch Hugo geht hierauf ein; bewegt sich aber, wie alle Scholastiker, noch in den gewöhnlichen unbeholfenen Begriffen, die aus der Vermischung des Physikalischen und Ideellen hervorgegangen waren. Man hätte nach Augustins Vorgange, der bei dieser Lehre schon sehr tief in die richtige Scheidung von Natur und Idee, Zeitlichem und Ewigem, eingedrungen war, wohl weiter fortgeschritten sein können, wenn überhaupt ein freier Fortschritt der Speculation statt gehabt hätte. Hugo's Raisonnement ist nicht ohne Schärfe; kann sich aber doch in jener Befangenheit nicht ganz des Anstreifens an die bestrittenen Lehren enthalten: „In dem allesumfassenden Causalnexus des Universums, darin nichts einzeln dasteht, sondern Alles entweder Ursache oder Wirkung, und je weiter zurück, desto mehr Ursache und desto weniger Wirkung ist, kommt man zuletzt auf ein Höchstes, das nicht wieder die Wirkung von Gleichartigem ist. Dieses muß aber wiederum seinen Grund in etwas noch Höherem haben, das gar nicht Wirkung, sondern nur höchste gemeinsame Ursache von Allem ist (causa universaliter prima).

---

10) Cap. 1.

Und dieß sind die ewigen Gründe der Dinge in Gott [11]." [Hier liegt aber der unstatthafte Sprung einer Schöpfungslehre, die ohne die richtige Idee eines absoluten Anfangs eine Schöpfung in der Zeit setzt, klar vor. Man erhebt sich nicht gleich von vorn herein frei zur Idee einer höchsten Ursache der Dinge, sondern geht erst physikalisch im zeitlichen Causalnexus zurück: da dieser aber nirgends einen Anfangspunkt zeigt, sondern ins Unendliche ausläuft, so springt man zuletzt erst nothgedrungen zur Idee über, und glaubt zu erklären, indem man einen zeitlichen Anfangspunkt der Welt durch Gott setzt. Aber die Welt ist nicht einmal durch Gott geworden, sondern sie ist durch Gott.] Jene ewigen Gründe der Dinge in Gott sind nun aber bei Hugo, wie bei allen Scholastikern dieser Zeit, die platonischen Ideen im göttlichen Verstande, die, wie schon Augustin die Sache gestellt hatte, die Ursachen von allem Einzelnen enthalten, was zeitlich in die Wirkung heraustritt (vgl. oben S. 104.). „Diese, sagt Hugo weiter, wirken nun ohne Veränderung (sine motu), und zeugen ohne Uebergang (sine traductione). Denn die Ewigkeit verließ weder ihren Stand, indem sie die Zeiten ordnete, noch theilte sie ihre Substanz mit, indem sie das Vergängliche schuf, sondern blieb, was sie war, und schuf, was nicht war, hielt das Vermögen des Schaffens in sich, und nahm nicht aus sich die Materie des Geschaffenen (in se continens potestatem faciendi, non sumens ex se materiam facti). Sie artete nicht aus indem sie das Niedere schuf, so daß sie ihrem Wesen nach in dasselbe herabgestiegen wäre, und es lag im Wesen der Allmacht ohne Natur eine Natur zu schaffen; der Schöpfer und das Werk konnten nicht eines und desselben Wesens sein. Wie also durchs Schaffen (in faciendis) die Ewigkeit sich nicht minderte, so mehrte sich durch das Geschaffene (in factis) nicht die Unendlichkeit. So wie sie vor der Schöpfung ohne Mangel bestand, so besteht sie auch nach derselben ohne Ver-

11) Cap. 2.

änderung. Sie nahm nichts Neues an, und verlor nichts Altes; gab Alles, und gab doch nichts weg. [Damit sollte nach Augustin die Schwierigkeit einer durch den Anfang und das Aufhören zu schaffen doch in Gott zu setzenden Veränderung abgewiesen werden. Anselm hebt für das zweite Moment, die Veränderung durch das Aufhören zu schaffen, noch besonders den Satz Augustins von der Identität des Schaffens und Erhaltens hervor, so daß also kein Aufhören des Schaffens in Gott statt finde, worauf Hugo nicht ausdrücklich eingeht.] Diese erste Ursache wirkte nach sich (secundum se) und für sich (propter se); nach sich, weil sie die Form ihres Werkes nicht von außen empfing; für sich, weil sie außer sich keinen Grund des Wirkens hatte. Sie schuf sich selbst Aehnliches, und bestimmte es zum Theilhaben an ihr (ad participationem sui), damit dasjenige dieselbe Form mit ihr hätte, was mit ihr dasselbe Gut besitzen sollte [12]." (Weiter unten bemerkt Hugo noch: „Gott war von allem Geschaffenen allein, aber doch nicht einsam, weil mit ihm seine Weisheit war, darin Alles von Ewigkeit her der Prävidenz nach bestand, was von ihm in der Zeit der Substanz nach geschaffen wurde. Es war nichts außer ihm; aber er war sich selbst genug." Hugo dringt darauf, daß weder das Geschöpf ewig, noch der Schöpfer zeitlich gedacht werde; darin bestehe alle Erkenntniß der Wahrheit [13]). So setzte Hugo, wie alle Scholastiker, nach Augustin den Grund des Schaffens allein in den Willen Gottes, oder in seine ewige Güte, durch die er auch andere Wesen seiner Seligkeit theilhaftig machen wollte, die er als mittheilbar, und doch auch als unveränderlich erkannte (sola bonitate, non necessitate trahebatur ad communicandum). „Nützen wollen gehört zur Natur des besten Wesens, wie es zur Natur des mächtigsten gehört, daß ihm nicht geschadet werden [d. i. daß es keine Einschränkung seiner un-

12) Cap. 3.
13) Cap. 31.

endlichen Vollkommenheit erleiden] kann [14])." Lombard behielt das Meiste von dieser Schöpfungslehre bei: Vieles blieb auch bei den Späteren seit dem 13ten Jahrhundert; nur machte hier namentlich die Frage über die Ewigkeit der Welt durch den hinzugekommenen Aristoteles mit Recht immer mehr Schwierigkeiten, wurde aber leider auch bei der Ohnmacht der Scholastik immer mehr nur mit den Aussprüchen der Offenbarung abgewiesen.

Hieran schließt sich nun bei Hugo sogleich, zum Theil noch in demselben Abschnitte, die Lehre von Gott überhaupt und die Theorie der göttlichen Eigenschaften. „Der göttliche Wille, fährt er fort, wäre aber durch die Güte allein nicht vollkommen gewesen, wenn ihm nicht auch die Macht beigewohnt hätte, das durch die Güte Gewollte auszuführen. In der Vorherbestimmung des zu Schaffenden wirkte also die Güte, in der Schöpfung des Vorherbestimmten die Macht, und in der Beseligung des Geschaffenen die Güte und Macht zugleich." So kommt er auf die drei ewigen Grundeigenschaften des göttlichen Wesens, die Macht, Weisheit und Güte, wie sie Abälard bestimmte, die ihm sowohl die Gründe der Welterschaffung als die Idee Gottes überhaupt zu erschöpfen scheinen. — Die Scholastiker dieser Zeit, Anselm rc., obgleich sie sehr streng die absoluteste Einfachheit Gottes behaupteten und namentlich den augustinischen Grundsatz festhielten, daß die im menschlichen Verstande unterschiedenen Eigenschaften in Gott sowohl unter sich als mit Gottes Wesen identisch, nur die verschiedene Aussprache einer und derselben göttlichen Vollkommenheit seien, so daß man in einer genannten Eigenschaft zugleich alle übrigen begreife, und daß man nicht sagen könne, Gott hat dieß oder jenes, sondern, Gott ist dieß oder jenes — nahmen doch dabei immer realistisch an, daß den subjectiven Unterscheidungen einer Vielheit der Eigenschaften Etwas objectiv im göttlichen

14) Cap. 4.

Wesen entspreche. Die einzelnen Eigenschaften selbst versuchte man dann meist, ebenfalls nach Augustin, aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit zu deduciren. Auch Hugo nun folgt insgemein dieser Weise, ohne Rücksicht auf die bisweilen von ihm ausgesprochene Ansicht, daß das göttliche Wesen sich allem Begriff versage, der nur das Endliche fasse (s. oben S. 191 ff.); so jedoch, daß seine Entwickelungen durch ein Gefühlsmoment, unter dessen Einflusse sich bisweilen ein Uebergang des Begriffs in das mehr Bildliche macht, noch immer wenigstens eine gewisse religiös-ästhetische Wahrheit behalten, die wir aber freilich bei der uns hier vorgesteckten Kürze nicht immer recht werden anschaulich machen können. (Erst die Nominalisten seit Occam läugneten streng alle Objectivität der Unterscheidung einer Mehrheit der Eigenschaften.) Hugo sagt weiter: „Jene drei Grundeigenschaften müssen zu jedem Effect zusammenwirken (tria perfecta perficiunt omnia), ohne sie kann nichts geschehen. Die Güte treibt an (movet), die Weisheit ordnet an (disponit), und die Macht führt aus (operatur). Eben so, Alles was von Gott in Wahrheit gesagt werden kann, und Alles was im frommen Glauben lebt, umfassen diese drei. Nennst du ihn unermeßlich, ewig, unvergänglich und unveränderlich, so liegt das Alles in der Macht. Nennst du ihn den Allwissenden, die Vorsehung, den Allspähenden, Forschenden, Betrachtenden, Unterscheidenden, so liegt das Alles in der Weisheit. Nennst du ihn mild und freundlich, mitleidig und gnädig, so liegt das Alles in der Güte [15].“ Darin begründet er zugleich mit Abälard eine Erklärung der Trinität. Die angegebene Eigenthümlichkeit jener drei, nach welcher sie die Idee Gottes vollkommen erschöpfen, ihre nothwendige Unterscheidung, da Können nicht Wissen, und Wissen nicht Wollen ist, und wiederum ihr substantielles Einssein in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens, indem die Vernunft sie zwar unterscheidet, aber die Natur sie nicht

---

15) Cap. 5. 6.

trennt, ist der Grund des kirchlichen Trinitätsglaubens [16]). Weiter geht er jedoch hier auf Abälards an den Sabellianismus streifende Bestimmungen nicht ein (es ist hier nur eine Abschweifung im System), sondern kommt auf die Sache in etwas veränderter Gestalt unten ausführlicher wieder zurück. „Der Gedanke, setzt er noch hinzu, daß Gott was er nach seiner Güte gewollt, auch nach seiner Weisheit angeordnet und nach seiner Macht ausgeführt habe, scheint eine zeitliche Succession in Gott zu setzen. Allein dieß gilt nur für die beschränkte menschliche Ansicht. In Gott ist Alles gleich ewig, Güte, Weisheit und Macht, obgleich die Wirkung davon einmal in der Zeit erscheint. Jene drei Grundzüge des göttlichen Wesens, ob sie gleich in diesem wesentlich eins sind, prägen sich doch in der Natur geschieden von einander für die Erkenntniß aus (haec — a quibus formam operi suo dedit artifex, divisim ad cognitionem se effundunt [17]).“

Darauf handelt Hugo von jeder einzelnen der drei Grundeigenschaften besonders (im gegenwärtigen Abschnitte jedoch nur noch von der Weisheit und Macht; vom Willen weiter unten). Bei der Weisheit, die ihm nur nach ihrer verschiedenen Beziehung zu den Dingen (in der Summe: propter diversos affectus), da sie in sich selbst eine und dieselbe, verschieden benannt wird, als Wissen, Vorherwissen, Anordnung, Vorherbestimmung und Vorsehung, geht er zunächst auf die Erledigung der gewöhnlichen Schwierigkeiten rücksichtlich des göttlichen Vorherwissens ein, da man sagte, daß dasselbe eine Wirklichkeit, also Nothwendigkeit des Schaffens seiner Objecte bedinge, mithin Zwang für den Schöpfer und Zwang für das Geschöpf folge. In dieser Form scheint man nämlich jetzt meist das Problem gefaßt zu haben. Hugo antwortet: „Alles war von Ewigkeit her unerschaffen in Gott, was von ihm zeitlich erschaffen wurde, und wurde eben darum von ihm gewußt, weil es in

16) Cap. 6—8.
17) Cap. 10—12.

ihm war, und so von ihm gewußt, wie es in ihm war. Gott erkannte nichts außer sich, weil er Alles in sich hatte. Es war nicht in ihm, weil es einmal zeitlich zukünftig war, das zeitlich Zukünftigsein war nicht Ursache des in Gott Seins, noch ist es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht sein können ohne das Zeitliche. Vielmehr hätte jenes bestanden auch ohne dieses; nur hätte es sich nicht auf dieses bezogen, wenn dieses nicht zukünftig gewesen wäre. Es wäre immer ein Wissen gewesen von einem Sein, nämlich von dem in Gott Sein, wenn auch nicht von einem Zukünftigsein, und darum nichts minder in dem Schöpfer, der nur kein Vorherwissen von etwas gehabt hätte, das nicht zukünftig war." — „Nun wird aber freilich, fährt Hugo fort, durch die Schöpfung das göttliche Wissen zum Vorherwissen, und was von Ewigkeit vorhergewußt ist, das muß auch erfolgen, da Vorhergewußtsein und Zukünftigsein in Gott identisch sind. Von Ewigkeit gingen scharf geschieden nebeneinander in Gott das Vorhergewußte, d. i. wirklich Zukünftige, und das bloß Mögliche (quod praescitum fuit et futurum fuit, et quod praescitum fuit et futurum non fuit): so daß, wenn etwas, was wirklich erfolgt, nicht erfolgte, also zu dem bloß Möglichen gehörte, das Vorherwissen davon nicht etwa verändert werden, sondern vielmehr nie vorhanden gewesen sein würde, weil die Sache nicht zukünftig war." — „Dennoch aber, schließt er, bedingt das Vorherwissen keine absolute Nothwendigkeit des Wirklichen, da letzteres nach dem Obigen immer ohne innere Nothwendigkeit in sich selbst zufällig bleibt, weil es ja [dieß scheint Hugo's Meinung zu sein] auch nicht von Gott vorhergewußt sein, d. i. nicht zukünftig gewesen sein, mithin auch nicht erfolgen könnte [18])." Aehnlich hatte er schon in der Summe gelehrt. „Es entstehe, sagt er hier, die Frage, ob das göttliche Vorherwissen die Ursache der Dinge, oder die Dinge die Ursache des göttlichen Vorher-

18) Cap. 9. 14—18.

wissens seien. Keines von beiden, antwortet er mit Boethius, kann zugegeben werden. Denn wenn die Dinge deßwegen wären, weil sie vorhergewußt werden, so würde die Präscienz, da sie ja auch das Böse umfaßt, Ursache des Bösen sein. Und wenn die Dinge darum von Gott vorhergewußt würden, weil sie zukünftig sind, so würde das Zeitliche Ursache des Ewigen sein. Es bleibt daher nur übrig der einfache Satz, daß Gott vorherwisse, was geschehen wird. Vorherwissen ist aber überhaupt ein uneigentlicher Ausdruck für Gott. Denn bei ihm ist weder Zukünftiges noch Vergangenes, weder Früher noch Später. Nur wiefern uns Dinge zukünftig sind, sagen wir, daß er etwas vorherwisse: für ihn ist Vorherwissen so viel als Gegenwärtiges wissen [19])." — Diese letztere, von Plotin her besonders durch Origenes und Augustin eingeführte, und zuletzt noch von Anselm in seiner bekannten Schrift über das Problem mit gebrauchte Bestimmung, daß Zukünftiges und Wirkliches für Gott indifferent, und daß man daher nothwendig unterscheiden müsse, das ewige göttliche Wissen an sich, die ewigen Ideen im göttlichen Verstande, von den durch den Zeitbegriff bestimmten Begriffen des Vorherwissens und der Vorherbestimmung, die als solche jenes Wesen des göttlichen Wissens gar nicht treffen, sondern nur äußerliche Modificationen desselben seien — hielten überhaupt die meisten Scholastiker fest, und es finden sich darin bei ihnen, wie bei Hugo, noch die besseren Versuche dem Naturbegriff sich zu entwinden und zur reinen Idee hindurch zu bringen [20]).

19) Summa Tr. I. c. 12.

20) Den unbeholfenen Origenisch-Augustinischen Ausgleichungsversuch: daß Gott die menschlich-freien Handlungen vorherwisse, weil er die Gründe derselben vorherweiß, hat Hugo nicht mit aufgenommen, wie er denn überhaupt nicht abgesondert auf das Verhältniß der Präscienz zur Freiheit eingeht. — Merkwürdig für die immer höher steigende Spitzfindigkeit der Zeit ist aus der Summe noch folgender, wie es scheint damals sehr stark ventilirter, Einwand. Man sagte: Es wird einer nie lesen, ob es gleich möglich wäre, daß er läse. Weiß nun Gott, daß er lesen wird, so ist sein Vorherwissen falsch, weil

[Immer aber erhob man sich freilich noch nicht bis zu der klaren Einsicht, daß wir überhaupt Gott als Alles erkennend, wissend, gar nicht positiv, sondern nur entweder negativ, oder bildlich denken können, weil wir uns für die Idee auch in dem Begriff der Erkenntniß nie ganz von den endlichen Verhältnissen zu befreien vermögen und die Realität der Erkenntniß vernichtet wird, sobald wir sie ganz absolut denken wollen: so daß demnach eine jede in bestimmten Begriffen versuchte Unterordnung der Dinge unter ein göttliches Wissen immer etwas Unvollendbares bleiben, d. i. auf Widersprüche führen muß, die dann freilich nur scheinbar, nicht im Wesen der Sache selbst begründet sind, und die uns eben nur die Unzulänglichkeit unsrer bildlichen Vorstellungen vom ewigen Wesen der Dinge zeigen.]

Vorsehung (providentia) ist dem Hugo die Eigenschaft Gottes, nach welcher er für Alles sorgt, was er geschaffen hat, nichts verläßt, was ihm angehört, und einem jeden giebt, was ihm zukommt und recht ist. Dieser Allgemeinheit der Vorsehung gemäß ertheilt er aber nicht nur den Seinen für das Gute, das er durch sie thut, sondern auch den Fremden für ihr Böses, das er nur zuläßt, ihren Lohn. Der Sold der Sünde aber ist der Tod und der der Gerechtigkeit, durch die Gnade Gottes das ewige Leben. — Von der Anordnung (dispositio) hängt es ab, daß das Gute geschieht, und wie es geschieht; das Böse aber nur, wie es geschieht. Denn Gott thut nicht das Böse selbst; wenn es aber geschehen ist, so läßt er es nicht ungeordnet. —

der Mensch nie lesen wird. Weiß er es nicht, so kann das Vorherwissen erweitert werden, weil es möglich ist, daß er lese, möglich also, daß Gott dieß wisse, und mithin möglich, daß Gott mehr wisse, als er weiß. Hugo erwidert: Ich sage weder, Gott weiß, daß dieser lesen werde, noch, er weiß nicht, daß er lesen werde, sondern er weiß, daß er nicht lesen werde. Denn nie kann man von Gott sagen, er wisse dieß oder jenes nicht, da ihm nichts verborgen. — Lombard wiederholt auch bei dieser Lehre fast nur Hugo's Ansicht; jedoch häuft er die Spitzfindigkeiten.

Die Prädestination geht nur auf die zur Gnade Erwählten, ist daher enger als die Präscienz, die auch auf die Bösen geht[21]).

Ueber die Allmacht stellt Hugo nach Anselm's Vorgange ziemlich scharfe Begriffe auf. Sie besteht ihm darin, daß Gott Alles zu thun vermag, was ohne Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit geschehen kann. Der letzteren Widersprechendes, und Widersinniges kann er nicht thun. Denn dieses können wäre nicht ein Können, sondern ein Nichtkönnen[22]). Dieser Definition folgte Lombard und fast alle späteren Scholastiker. Die Behauptungen, daß Gott nichts Anderes und nichts Besseres machen könne, als er macht (non potest deus aliud facere quam facit, nec melius facere quam facit, erscheinen dem Hugo gotteslästerlich, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Maaß und Ziel gesetzt werde. Die erste, bei der man sich auf die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens stützte, nach welcher nichts Anderes als das Vorhergewußte erfolgen könne, weist Hugo mit dem Satze ab, daß ja doch immer das Vorherwissen ein andres, mithin auch der Erfolg ein andrer sein könne. Die zweite, den Abälardischen Optimismus, nach welchem zwar das Einzelne, aber nicht das Universum besser sein kann, als es ist, bestreitet er folgendergestalt: Entweder ist die Meinung, das Universum sei absolut vollkommen; dann wird aber das Werk dem Schöpfer gleichgestellt: oder, das Universum sei für eine höhere Vervollkommnung nicht empfänglich; dann ist dieß aber eben eine Unvollkommenheit, die Gott durch Verleihung der Empfänglichkeit ergänzen, also doch das Ganze besser machen könnte, als er es gemacht hat (womit er übrigens keineswegs sein vorliegendes Werk verwerfen und sich widersprechen, son-

21) Cap. 19—21.

22) Cap. 22. „Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest deus, quae posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest."

dern nur das schon Gute zum höheren Guten fördern würde), wenn es nur sein Wille wäre[23]). — Die Scholastiker schwankten zwischen dem Optimismus und seinem Gegentheile. Schon Anselm war dafür gewesen. Nach Hugo's Opposition zeigte sich Lombard doch wieder dem Optimismus geneigt. Thomas war wieder dagegen rc. Dieses Schwanken war natürlich: man erkannte auf beiden Seiten nicht die rein ideale Bedeutung der Weltzwecklehre, und war daher unklar. Der Optimismus deutete den Grundsatz der besten Welt aus seiner idealen Sphäre in die Natur herein: die Gegner deuteten die natürliche Ansicht von der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt in die Idee hinüber. [Die Vereinigung gelingt aber nur in der religiös-ästhetischen Unterordnung der Dinge unter die Ideen der Vollendung, in den religiösen Gefühlsstimmungen, indem wir in der Schönheit und Erhabenheit der Naturerscheinungen deren ewige Bedeutung gefühlsweise nur ahnen.] — „Gottes Macht, Weisheit und Wille, schließt Hugo, sind also die ewigen, aller Creatur unaussprechlichen Ur-

---

23) Cap. 22. — So konnte aber der Umfang der göttlichen Macht größer erscheinen, als der des Willens. Diese Consequenz zogen auch die Gegner, und folgerten dann weiter, daß damit Ungleichheit in Gott gesetzt, mithin die vollkommne Einfachheit aufgehoben werde. — Die Macht Gottes ist also nicht größer als sein Wille, Gott kann, was er will, und will, was er kann. Nun thut er aber, was er will: mithin kann er nicht mehr, als er thut. — Ueber diesen Einwand hat Hugo eine besondere kleine Abhandlung de potestate et voluntate dei, utra major sit T. III. fol. 32. Er erwidert: kann Gott nichts mehr als er thut, so handelt er nothwendig, mit Zwang, was sich von ihm nicht sagen läßt. Ferner bemerkt er scharfsinnig: soll Gottes Macht darum größer sein als sein Wille, weil er manches thun kann, was er nicht thun will, so muß auch der Wille größer sein als die Macht, weil er manches darum nicht kann, weil er es nicht will. Also, wie die Macht darum nicht eingeschränkt wird, daß sie ohne den Willen nichts ausführt, so wird es auch der Wille dadurch nicht, daß er nicht Alles will, was die Macht kann. Macht und Wille sind in Gott eins, und daher beide von gleichem Umfange.

gründe aller Dinge. Denn wie an seine Ewigkeit keine Zeit reicht, und an seine Unermeßlichkeit kein Raum, so faßt seine Weisheit kein Sinn, seine Güte keine Tugend, seine Macht kein Werk [und doch hatte Hugo das Alles zu begreifen wenigstens versucht!]. Der Wille Gottes aber ist das oberste Princip alles Werdens."

Der dritte Abschnitt handelt von der Erkenntniß der Gottheit. Diese Abhandlung will Hugo, freilich etwas unbequem, hier einschalten, ehe er weiter auch vom göttlichen Willen besonders handelt. Eigentlich hätte sie sollen vor aller Theorie über das göttliche Wesen stehen; da sich aber Einiges von der letzteren schon an die Schöpfungslehre (welche biblisch das Erste sein mußte) anknüpfte, so erfolgt sie erst hier. Mit Uebergehung seiner hier entwickelten Ansichten über Vernunft und Offenbarung, die wir schon oben gegeben haben, bleibt uns nur seine rationale Begründung des Daseins, der Einheit und der Dreieinigkeit Gottes übrig. — Bekannt ist, daß Anselm's ontologischer Beweis von den zunächst nach ihm folgenden Scholastikern fast ganz vernachlässigt wurde, bis ihn die Lehrer seit dem 13ten Jahrhundert, besonders Thomas, wieder hervorzogen. So erkannte auch Hugo, von dem doch am ersten ein Anderes zu erwarten gewesen wäre, nicht die Tiefe der Anselmischen Idee, getäuscht durch das doch nur die dialektische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo. Er führt aber dafür einen neuen, ihm eigenthümlichen, Beweis aus der Contingenz. „Die Vernunft, als Geschöpf und Ebenbild Gottes disponirt ihn zu erkennen, unterscheidet sich von ihrem Körper und allem Sinnlichen wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. (Schon dadurch muß sie sich zum Glauben an das Uebersinnliche bewegen lassen; die Betrachtung tritt hier gleichsam zuerst in die übersinnliche Welt ein.) Nun erinnert sie sich aber nicht, immer thätig und ihrer bewußt, folglich auch nicht, immer dagewesen zu sein: denn ein Erkenntnißvermögen ohne Erkennen und Bewußtsein läßt sich nicht denken [?]. Sie muß also einen Anfang

haben. Als geistig kann sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muß aus Nichts geschaffen sein, folglich außer sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden sein: denn Alles was entstanden ist kann einem Anderen kein Dasein geben, so wie auch der Progreß ins Unendliche entgegensteht. Es muß mithin als Ursache ein durch sich selbst seiendes, ewiges Wesen existiren [24]." Diesen Beweis wiederholte später namentlich Peter von Poitiers. [Der Fehler liegt aber auch hier darin, daß das ewige Wesen des Geistes nicht von seinem Erscheinungsleben in der Zeit unterschieden, und dann, daß die Idee der Schöpfung und die Abhängigkeit von Gott (wie oben bei der Schöpfungslehre) nicht rein ideal, sondern halb physikalisch gefaßt wird.] Aehnlich der folgende Beweis, aus der Veränderlichkeit der Natur, die im steten Entstehen und Vergehen des Einzelnen auf einen Anfang des Ganzen, mithin auf einen anfangslosen Urheber deute [25]. Teleologisch argumentirt Hugo folgendergestalt. Jede natürliche Begierde findet in den Dingen ihre Befriedigung; z. B. die Thiere hungern und finden ihr Futter ꝛc. Dieser Einklang kann nicht von ohngefähr, sondern muß die Wirkung einer für Alles weise und gütig sorgenden Vorsehung sein. Eben so liegt in der verschiedenartigen Bewegung der Körper, da einige immer, andere nur zu gewisser Zeit, einige so, andere so sich bewegen, und doch keine Verwirrung der Ordnung entsteht, die Nothwendigkeit eines innerlich unsichtbar dem Allen vorstehenden und Alles nach festem Gesetz leitenden Weltregierers [26]. — Diese kosmologische und physikotheologische Argumentationsweise war überhaupt in dieser Zeit die beliebteste.

Nachdem nun Hugo so bewiesen, daß Gott sei, so beweist er weiter, daß ein Gott sei. Da er aber unter

24) Cap. 7—9. De trib. dieb. c. 17.
25) Cap. 10.
26) De trib. dieb. c. 18.

Einheit nicht nur die numerische Einheit, sondern auch die Einfachheit (vera unitas) und die Unveränderlichkeit (summa unitas) versteht, so reiht sich hier zugleich die Theorie der letzteren Eigenschaften ein (freilich nicht an der passendsten Stelle). Hier herrscht nun zwar die Augustinische Weise vor, besonders in den längst eingebürgerten und zuletzt noch namentlich von Anselm gebrauchten Deductionen aus dem Grundsatze der höchsten absoluten Vollkommenheit, welche Hugo wie Anselm bestimmt [27]), und dem des Identischseins der göttlichen Eigenschaften unter sich und mit dem Wesen; doch ist dabei auch manches Neue und Eigenthümliche. Für die erste Einheit wird zunächst auf das Bedürfniß des frommen Gefühls hingewiesen, dem nur die gemeinsame Herzensrichtung Aller auf Einen zusagen, so wie es auch nur in dem Glauben an den Einen seiner Seligkeit recht gewiß werden könne. Eben dahin führe auch die Harmonie des Universums. Alle drei Einheiten zusammen werden dann vornehmlich aus den genannten Augustinischen Sätzen erwiesen. Gott als das vollkommenste Wesen kann nicht eins sein als eine Gesammtheit Verschiedener, oder als ein aus Theilen Zusammengesetztes, auch kann seine Einheit nicht in der Aehnlichkeit Mehrerer bestehen, da dann entweder die Einzelnen unvollkommen, oder im Falle der Vollkommenheit außer dem Einen die Anderen überflüssig sein würden. Er muß vielmehr wahrhaft eins, d. h. einfach sein. Da aber die Einfachheit noch nicht die höchste, d. i. unveränderliche, Einheit ist (wie unsre Seele zwar einfach, aber nicht unveränderlich), so muß Gott auch diese zukommen. Hugo erörtert sie noch mit Folgendem, worin sich an der Negation des Begriffs der Veränderung zugleich die Attribute der Allgegenwart und Ewigkeit entwickeln. Alle Veränderung

---

27) Anselmus monol. c. 15. „Divina substantia sola est, qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus, quae non sunt quod est ipsa." Hugo de sacram. L. I. P. II. c. 12. „Deus summum bonum est, et non potest deesse summo bono bonum quod melius est."

geschieht entweder dem Orte, oder der Form, oder, was mit beiden zugleich gegeben ist, der Zeit nach. Die locale Veränderung, die Versetzung von einem Orte zum anderen, trifft Gott nicht: er ist substantiell allgegenwärtig. Die substantielle Allgegenwart behauptet Hugo sehr stark gegen Läugner, welche vornehmlich den Grund anführten, daß das göttliche Wesen auf solche Weise in Verbindung mit dem Schmutze der Materie gebracht und verunreinigt werde, was aber Hugo eine fleischliche und frivole Auffassung nennt, da ja dasselbe auch nicht von der Verbindung der Seele mit dem Körper gelten könne. Ferner müssen die Läugner, die ja sonst ungewöhnliche Ausdrücke lieben, consequenterweise sagen, daß Gott nirgends, damit aber auch, nach dem Urtheile des gemeinen Verstandes wenigstens, daß er gar nicht sei. Ist schon, meint Hugo endlich, die menschliche Seele, als ein einfaches Wesen jedem Theile ihres Körpers gleich ganz gegenwärtig, wie viel mehr also Gott der Welt, mit dem Unterschiede nämlich, daß die Seele den Körper erfüllend von ihm eingeschlossen wird, weil sie beschränkt ist, Gott hingegen die Welt erfüllend von ihr nicht eingeschlossen wird, weil er unbeschränkt ist. Ist Gott der Kraft nach allgegenwärtig [was die Gegner allein annahmen], so ist er es auch dem Wesen nach, denn Kraft und Wesen sind in Gott eins. Gott ist ihm daher „substantiell, wesentlich und wahrhaft in aller Creatur und an jedem Orte ohne Einschränkung seiner selbst und in aller Zeit ohne Veränderung seiner selbst, ungetheilt und ganz, Alles umfassend und durchdringend, gegenwärtig [worin also zugleich die Ewigkeit mit begriffen ist] [38]." Hugo will bei der Bestimmung dieser Eigenschaft auch das Interesse des gemeinen Verstandes und Ausdruckes im Auge behalten wissen. Man bestimmte den Begriff der Allgegen-

38) Cap. 17. „Deus substantialiter sive essentialiter et proprie et vere est in omni creatura sive natura sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine vicissitudine vel mutatione. Est ergo, ubi est, totum, qui continet totum et penetrat totum."

wart auch als Ueberallsein ohne Ort (ubique sine loco). Schon dem endlichen Geiste, sagte man, kommt keine Localität zu, weil diese als bloße Grenze der Ausdehnung nur das Körperliche trifft; also muß noch vielmehr der unendliche Geist als illocal bezeichnet werden. Dagegen sagt Hugo: „Jene Definition der Allgegenwart (ubique sine loco) ist viel zu sublim und schwer für die Kleinen und Einfachen; wie denn auch in dem Begriff der Localität nicht bloß die Grenze der Ausdehnung der Körper, sondern auch die Grenze der Kraft endlich-einfacher Wesen gedacht werden muß. Die endlichen Geister sind im letzten Sinne auch local. Es ist ein wo, da sie sind, und ein wo, da sie nicht sind. Und wenn man nun hiervon ausgehend, Gott als seinem Wesen nach überall gegenwärtig bezeichnet (nur ohne Beschränkung), so trifft man den rechten, auch den gemeinen Verstand ansprechenden Ausdruck." [Der tiefere Grund des ganzen Gegensatzes, in den sich Hugo bei dieser Eigenschaft stellt, scheint gewesen zu sein: die Gegner waren rein speculative Köpfe, denen es um die reine Idee zu thun war: Hugo dagegen dringt auf substantielle Allgegenwart, und zwar auf eine gröbere, wegen des stärkeren Momentes fürs religiöse Gefühl, das darin liegt. Es ist das stärkere Bild der Ahnung des allesdurchbringenden, überall lebendigen Gottesgeistes in der Natur. — Der mehr als Hugo speculative Richard nahm wieder nur eine Allgegenwart dem Wirken nach an. Nicht gerade einen tieferen Grund scheint jedoch Lombards Rückkehr zu Hugo gehabt zu haben.]

Die Veränderung der Form nach kann Gott eben so wenig zukommen. Sie wäre entweder Wachsthum, oder Abnahme, oder Wechsel der Qualitäten. Wachsthum aber widerspricht ihm, da das Wachsende immer einen Zusatz von außen erhalten muß, beim Schöpfer aller Dinge aber dieß unmöglich ist. Abnahme widerspricht ihm, da das Abnehmende allezeit etwas von sich selbst verliert, der höchst Einfache aber, dem Sein und Beschaffensein identisch sind, nichts verlieren kann. Wechsel der Qualitäten endlich, als (da

von geistigen nur die Rede sein kann) Freude und Traurigkeit, mehr oder weniger Weisheit, widerspricht ihm ebenfalls. Denn jener Gemüthswechsel fände statt bei bereuenswerthen Handlungen oder verunglückten Entwürfen, wovon aber für Gott das Gegentheil der Lauf der Natur und Geschichte zeigt. Dieser Erkenntnißwechsel fände statt bei unvollkommner, nur partieller Erkenntnißweise. Der Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge aber weiß, und der Allgegenwärtige schaut Alles zugleich und auf einmal. „Denke dir, du wärest ganz Auge, dein ganzes Sein ein Sehen, und wie sich auch die Gegenstände änderten und wendeten, ob sie gingen, ob sie kämen, sie müßten dir gegenwärtig bleiben, und du schautest sie alle mit Einem umfassenden Blicke auf ein Mal an, ohne Veränderung deiner selbst und dir selbst stets gleich — so hast du ein Bild des göttlichen Erkennens [29]." [Diese Erläuterung der Erkenntniß vergänglicher Gegenstände, ohne Veränderung im Erkennenden, kann aber freilich nur als ein sehr passendes Bild gelten, da mit dem Gehen und Kommen der Objecte, doch nothwendig Wechsel der Modificationen im erkennenden Subjecte verbunden ist [30].]

Nun will Hugo aber auch zeigen, daß Gott dreieinig ist. Der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt drückt sein Wesen in den Dingen ab, sie sind Nachbilder von ihm; was also in ihnen erkannt wird, dem muß etwas in Gott entsprechen. Gott kann mithin aus ihnen erkannt werden, also auch die Trinität. In der vernünftigen Natur, im Geiste, ist aber der reinere Abdruck gegeben, dem die äußere Natur, die Körperwelt, nur zu Hülfe kommt; dort wirkliches Abbild, hier nur Zeichen. In der äußern Natur liegt nun die Andeutung der Trinität in der hier sich kundgebenden Macht, Weisheit und Güte. Und wie sich eben in der

29) Das Ganze über die Einheit Gottes de sacram. L. I. P. II. c. 11—18. De trib. dieb. c. 19—20. Summa Tr. I. c. 4.
30) Vgl. Tiedemann, Geist der specul. Philosophie, Bd. 4. S. 292.

Sinnenwelt aller Ausdruck auf diese drei Momente reducirt, wird am vollständigsten ausgeführt in der kleinen Schrift: von den drei Tagen[31]) (die übrigens zugleich die ganze

31) De tribus diebus T. I. fol. 24—33. Vgl. de sacram. L. I. P. III. c. 28. Diese Ausführung können wir um so weniger übergehen, als sich in ihr neben der gewöhnlichen falschen teleologischen Reflexion (die jedoch hier in strenger, innig verketteter Folge und schöner Kürze gehalten ist) auch die Auffassung des ahnenden Gefühls zeigt, in großen und reizenden Anschauungen der Natur und des Lebens. Das scholastisch-künstlich angelegte Fachwerk ist Folgendes: Die Macht zeigt sich in der Unermeßlichkeit, die Weisheit in der Schönheit, die Güte in dem Nutzen der Geschöpfe. Die Unermeßlichkeit in der Menge und Größe, die Menge in dem Aehnlichen, Verschiedenen und Gemischten, die Größe in Inhalt und Ausdehnung, der Inhalt in Masse und Gewicht, die Ausdehnung in Länge, Breite, Tiefe, Höhe. Die Schönheit zeigt sich in der Lage, Bewegung, Gestalt und Qualität. Die Lage in Zusammensetzung und Ordnung, die Ordnung in Ort und Zeit und Eigenschaft. Die Bewegung ist local, natürlich, animalisch, vernünftig: die locale geht vor- und rückwärts, links und rechts, herauf, herunter und im Kreise herum: die natürliche erscheint in Wachsthum und Abnahme, die animalische in Sinnen und Begierden, die vernünftige in Handlungen und Entschlüssen [also doch auch innere Natur]. Die Gestalt ist die äußere Form der Körper, wie sie mit dem Auge gefaßt wird, als Farbe und Figur; die Qualität ist die innere Eigenthümlichkeit, wie sie in die übrigen Sinne fällt, als Klang, Süßigkeit, Duft, Sanftheit. Der Nutzen der Geschöpfe besteht im Angenehmen, Schicklichen, Zuträglichen und Nothwendigen (c. 1.). — Das Alles wird nun teleologisch durchgegangen. Wir geben nur Einiges wieder. Gleich bei der Menge sagt er: „Welcher Verstand begreift die Macht, die dazu gehört, auch nur Eins, und wäre es auch das Kleinste, aus Nichts zu schaffen. Wie unendlich groß also die Macht, die so unendlich Vieles schuf! Zähle die Sterne des Himmels, den Sand am Meere, den Staub der Erde, die Tropfen des Regens, das Gras des Feldes, die Blätter und Früchte der Bäume; Alles läuft ins Unendliche hinaus (c. 2.).“ Ferner bei der Größe: „Vielleicht hat aber die Weisheit, welche so viele Dinge schuf, sie nur klein geschaffen, hat vielleicht nicht zugleich Viel an der Zahl und Großes schaffen können; und doch wie groß ist das Geschaffene! Messe einer die Höhe und Masse der Berge, den Lauf der Ströme, den weiten Raum der Ebenen, die Höhe des Himmels, die

Gotteserkenntniß aus dem Endlichen umfaßt). Hier im System, deducirt Hugo das Dogma von der Trinität nach

Tiefe der Gründe des Meeres! Man erstaunt, daß man es nicht vermag, oder vielmehr man vermag es vor Staunen nicht. Dennoch ist diese Betrachtung der Unermeßlichkeit der Zahl und Größe nur ein Anfang; wie viel höher wird unsere Bewunderung steigen, wenn wir die Schönheit betrachten (c. 3.)." Bei der Zusammenstellung: „Nicht nur das Aehnliche steht in Eintracht bei einander, sondern auch das Verschiedene und Widersprechende trifft gleichsam in einem Freundschaftsbündnisse zusammen. Was ist sich mehr entgegengesetzt als Feuer und Wasser? Und doch hat die göttliche Vorsicht beide im Naturganzen so gestellt, daß sie nicht nur nicht das gemeinsame Band desselben zerreißen, sondern sogar Allem, was da entsteht und wächst, Lebenskraft und Nahrung geben. Des menschlichen Körpers nicht zu gedenken, dessen sämmtliche Glieder zu solcher Eintracht mit einander verbunden sind, daß keines gefunden werden kann, dessen Geschäft nicht dem andern Beistand zu leisten schiene. So liebt sich die ganze Natur, und auf wunderbare Weise bringt die Zusammenstellung einer unendlichen Menge der unähnlichsten Dinge eine große Harmonie hervor (c. 4.)." Bei der localen Anordnung: „Alles greift hier ohne Verwirrung zweckmäßig in einander. Blicke hinauf gen Himmel, herab auf die Erde. Dort oben das Licht, das herunterleuchtet. In der Luft hat er den Winden und Wolken ihren Weg bereitet, damit sie durch ihr Treiben den Regen über die Erde ausschütteten. In die Tiefen der Erde barg er Wassermassen, die auf seinen Wink durch die Abgründe hin und her sich wälzen sollten, wie es das Gleichgewicht des Ganzen forderte. In der Luft läßt er die Vögel getragen werden, die Fische taucht er ins Meer, das Land erfüllt er mit allerlei Thieren und Gewürmen. Einigen Gegenden gab er reiche Baumfrüchte, anderen eine Fülle von Weinbergen, noch anderen die Fruchtbarkeit der Gemüse, oder das Gedeihen der Viehzucht, heilsame Kräuter, Künste und Gewerbe, u. s. w.: so daß keine Gegend ist, die nicht vor der andern Besonderes und Eigenthümliches besäße, aber auch keine, die nicht etwas Neues von anderen erhalten könnte. Dazu hat die weise Vorsicht das, was der Mensch nothwendig bedarf, offen und allgemein zugänglich dargelegt; was hingegen nur dem Luxus dient, tief in den Schooß der Erde verborgen, damit, wenn die Liebe zur Tugend nicht die ungezügelte Begierde mäßigen könnte, wenigstens der Ueberdruß der Arbeit dieselbe zur Ruhe brächte (c. 5.)." Bei der Farbe: „Welch' herrliche Zierde der Natur, das vielgestaltige Farbenspiel! Was ist schöner als das Licht, das, obgleich selbst ohne Farbe, doch allen Dingen

dem Vorgange Augustin's und Anselm's vornehmlich aus dem, wie er sagt, näheren, bezeichnenderen Abbilde, das im

---

gleichsam die Farbe giebt. Was macht das Leben angenehmer als der heitere Himmel, wenn er glänzet wie Sapphir, und mit seiner freundlichen Klarheit den Blick einnimmt und mild das Auge anspricht? Die Sonne funkelt wie Gold, des Mondes falber Schein ist dem Bernstein gleich, manche Sterne senden einen Flammenstrahl, andre flimmern in rosigem Lichte, noch andere spielen ins glänzende Grün oder Weiß. Ferner, die Edelsteine, die ebenso dem Gebrauche dienen, wie sie einen wunderbaren Anblick gewähren: Und siehe die Erde, bekränzt mit Blumen, welch reizendes Schauspiel, wie es das Auge ergötzt und das Gefühl hebt. Dort das Roth der Rosen, da das Weiß der Lilien, hier der Purpur der Veilchen. Wie wunderbar nicht nur ihre Schönheit, sondern auch ihr Ursprung! Denn aus dem Staube der Erde bringt Gottes Weisheit solche Gestalten hervor. Endlich über Alles schön ist das Grün, wenn im wiederkehrenden Frühling Alles mit neuem Leben aufkeimt und sprosset, gleichsam nach überwundenem Tode ein Bild der künftigen Auferstehung (c. 12.)." Ueber die Töne sagt er: „Vor Allem gilt hier der süße, freundliche Verkehr der Rede, durch welchen die Menschen untereinander ihre Gedanken austauschen, Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges sich erzählen, und Verborgenes sich offenbaren, so daß das menschliche Leben dem thierischen zu vergleichen wäre, wenn die Rede ihm fehlte. Und zu dem süßen Klange der menschlichen Stimme der harmonische Gesang der Vögel, und alle anderen Weisen der Töne und Harmonien, deren so unendlich viel sind, daß sie der Gedanke nicht zu umfassen vermag (c. 13.)." So läßt Hugo mitten unter einer Menge von Distinctionen (denn auch das obige Schema wird in der Ausführung noch vielfach subdividirt) dennoch ein reiches, lebensvolles Bild vor dem Auge des Betrachters vorübergehen, und dieß in einer Sprache, die fast Cicero's de natura deorum nachklingt, nur daß das Ganze durch den biblischen Geist der Naturanschauung eine höhere Weihe erhält. Vom 15ten Cap. an will Hugo tiefer eingehen (quasi reserato contemplationis aditu per investigationem invisibilium procedere) und in förmlicheren Beweisen das Dasein, die Einheit und Dreieinheit Gottes aus dem Geschaffenen deduciren. Er macht Cap. 16. die feine Bemerkung, daß man hier vor Allem von der *Schönheit* ausgehen müsse. Die Unermeßlichkeit der Geschöpfe trifft mehr ihr Wesen, die Schönheit ihre Form. Das Wesen ohne die Form ist Formlosigkeit; was aber formlos ist, das ist zwar Gott durch das Wesen ähnlich; insofern es aber formlos ist, ist es Gott unähnlich. Mithin ist das Ding mit Form Gott mehr ähn-

vernünftigen Geiste liegt. Dieß ist das Verhältniß der Seele zu der von ihr gezeugten Weisheit, in der Liebe zu derselben, das eine Dreiheit in der Einheit des Wesens ausweist. Diesem Abbilde muß [das ist der eigentliche Nerv des Beweises] etwas in Gott entsprechen. Und da findet denn die Seele, daß ihr Schöpfer Weisheit besitzt, die aus ihm ist, daß er nie ohne diese Weisheit gewesen ist, und daß er stets Liebe zu dieser Weisheit gehabt hat, welche Liebe gleich ewig war mit dem Ewigen und mit seiner gleichewigen Weisheit. Nun kann aber die Seele nichts in Gott denken, was von ihm selbst verschieden wäre; er ist Ein Ganzes was er ist (unum est totum quod est); mithin bleibt bei der wahren Dreiheit doch die wahre Einheit. Denn es ist einer der von keinem ist, und einer der von jenem ist, und zugleich mit beiden einer der von beiden ist, und diese drei können in dieser gegenseitigen Beziehung nicht dieselben sein. Nun kann aber nichts in Gott sein, was nicht Gott wäre. Also folgt die wahre Dreiheit bei der vollkommnen Einheit. Das ungetheilte Wesen nämlich und die wahre Einheit (Einfachheit) hält die Theilung ab. Die Unterscheidung aber und die Eigenthümlichkeit (proprietas) von Dreien lehrt die Trinität. So erklären sich aus jenen Verhältnissen im endlichen Geist, die im ewigen Gott ewig gedacht werden müssen, die kirchlichen Bestimmungen von Vater, Sohn und Geist, ewigem Zeugen des Vaters und Gezeugtwerden des Sohnes; und Ausgehen des Geistes von beiden [32].

lich, als das formlose. Der Nutzen der Geschöpfe trifft mehr den Act: dagegen die Schönheit mehr in der Gestalt beruht; die Gestalt aber ist eigenthümlicher als der Act, der erst durch Gebrauch und Einrichtung bestimmt wird. Da aber die Schönheit überhaupt in Lage, Bewegung, Gestalt und Qualität sich ausdrückt, die Bewegung aber das Lebensvollere ist; so muß man zu allererst von der Bewegung beginnen, und zwar von der geistigen, als dem Feinern. So kommt er auf den Beweis aus der Contingenz der Seele, und auf die übrigen, nebst den Deductionen der Einheit und Unveränderlichkeit Gottes, die wir schon gegeben haben.

32) Cap. 21—24. Mit mehr Fülle werden einige Partieen dieses

Beim letzteren bemerkt Hugo: wenn es heißt, daß der Geist vom Vater und Sohne mitgetheilt werde (dari), so ist dieß

Raisonnements ausgeführt in de tribus diebus. Cap. 21. (wo auch die Latinität charakteristisch): „Mens rationalis una est, et generat de se intellectum, una unum. Quem nonnunquam dum conspicit, quam subtilis, quam verus, quam conveniens, quam jucundus sit, mox diligit eum et complacet sibi in ipso. Videt pariter, et stupet, et se tale aliquid invenire potuisse miratur. Vehementer libet semper illud aspicere, semper habere, semper in illo delectari. Ipsum per se placet, ipsum propter se placet: nec aliquid est, quod extra illud quaeritur, quia in illo totum amatur. In illo contemplatio veritatis ad videndum delectabilis, ad habendum suavis, ad fruendum dulcis. Cum illo secum mens requiescit, nec unquam secreti sui taedio afficitur: quia unico quidem, non tamen solitario consorte laetatur.“ Cap. 22. „Wie liebt der Vater seine Weisheit? Die Menschen lieben ihr Wissen oft wegen des Werks, nicht das Werk wegen des Wissens; als da ist die Wissenschaft der Weberei, der Malerei, und andere dergleichen, wo die Kenntniß durchaus für nichts geachtet wird, wenn ihr nicht die Anwendung im nützlichen Werk sich zugesellt. Wie aber, wenn man dasselbe von der Weisheit Gottes sagen wollte, würde man dann nicht das Werk über den Schöpfer stellen? Darum ist zu merken, daß die Weisheit immer den höheren Werth hat, als ihr Erfolg im Werke, und daß sie stets um ihrer selbst willen geliebt werden muß. Wird dessenungeachtet bisweilen das Werk der Weisheit vorgezogen, so geschieht dieß nicht nach dem Urtheil der Wahrheit, sondern im Irrthum des Menschen. Denn die Weisheit ist das Leben, und die Liebe zur Weisheit das Glück des Lebens (sapientia enim vita, et amor sapientiae est felicitas vitae). Wenn daher gesagt wird, daß der Vater der Weisheit sein Wohlgefallen an ihr habe, so mögen wir doch nicht meinen, daß Gott seine Weisheit nur wegen der Werke liebe, die er durch sie vollbringt, sondern er liebt vielmehr alle seine Werke nur um der Weisheit willen. Er spricht: dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe: nicht an der Erde oder am Himmel, nicht an der Sonne, am Mond, oder an den Sternen, selbst nicht an den Engeln: zwar auch sie sind liebenswürdig, aber doch nur in ihm und durch ihn, insofern und je mehr sie ihm ähnlich sind. In der Weisheit ist alle Schönheit und Wahrheit, in ihr ist das höchste Gut. Sie ist das ewige Licht und das unsterbliche Leben, und ihr Anblick von solchem Reiz, daß er das Auge Gottes selbst zu ergötzen vermag.“ — Aehnlich verfährt er (c. 23.) bei der Frage nach der gegenseitigen Liebe in der Trinität, in der Entwickelung

zwar von der zeitlichen Mittheilung zu verstehen, beruht aber zugleich in dem ewigen Ausgehen des Geistes von beiden, dem Vater und Sohne [gegen die Griechen]. — Eine hauptsächliche und kaum zu erledigende Schwierigkeit aber ist, warum die Drei Personen genannt werden, da doch in dem Bilde der Seele, auf dem die Deduction ruht, Erkennen und Wollen genau genommen nicht wahrhaft dasselbe sind, was die Seele selbst ist. Denn sie scheiden sich bisweilen von ihr, gehen und kommen und verändern sich an ihr, sind also gewissermaßen nur Affectionen und Formen von ihr, die für sich keinen Bestand haben, also nicht selbst Personen, nur in der Person sind. Hugo meint: „Da in Gott einmal nichts von seinem Wesen verschieden ist, etwa bloß Accidenz oder zeitlich wechselnde Affection, und auf der anderen Seite, wenn dennoch nothwendig eine Dreiheit in Gott angenommen werden muß, nicht von drei Wesen die Rede sein kann, so ist der Begriff der Person, in welchem weder der der Substanz noch der des Accidenz gegeben ist [Personalität ist aber eben ohne Substantialität nicht denkbar!], immer noch die passendste Bezeichnung für das doch nie ganz begreifliche, über alle endliche Verhältnisse erhabene Mysterium der Trinität [33]." — Dieß war der gewöhnliche, bei Hugo nur etwas modificirte, Gang der die Augustinische Theorie verfolgenden Scholastiker. Zuerst sagte man: jenen nach der Analogie des endlichen Geistes in Gott zu denkenden Verhältnissen muß Objectivität zukommen. Erkennen und Wollen können sich aber eben im absoluten Geiste nicht gerade so verhalten wie im endlichen; sie müssen sich anders verhalten; sie verhalten sich, wie es die Kirchenlehre bietet, als Hypostasen. Bekanntlich streifte Anselm nach dieser

---

der Sätze: „In Gott als dem höchsten Gute muß auch die höchste Seligkeit sein. Wo aber die höchste Seligkeit sein soll, da muß auch die volleste und innigste gegenseitige Liebe sein: denn nur in der Liebe ist Seligkeit. Solche Liebe ist dann in jenem höchsten Personenverhältniß."

33) Cap. 25.

Weise, bei aller Feinheit der Dialektik und durch dieselbe, dennoch sehr nahe an Sabellius und den bestrittenen Roscellin in dem Satze: daß Vater und Sohn nicht ihrer Substanz nach, sondern nur ihrer **Relation** nach zwei Reale sein. Hugo unterscheidet sich von Anselm dadurch, daß er, sich in einer gewissen Entfernung haltend von der Strenge der dialektischen Terminologie, mehr bei einem allgemein-schwebenden Ausdrucke bleibt, bei dem er weniger Gefahr läuft [34]). Mehr oder weniger ging man in dieser Zeit immer den gleichen Weg mit Anselm. Nur Abälard kam mit seiner etwas unterschiedenen Ansicht, daß durch die kirchliche Trinitätslehre in Vater, Sohn und Geist, **nur** die Idee des höchsten Gutes nach den drei Grundbeziehungen der Macht, Weisheit und Güte (posse, scire, velle) vollständig entwickelt werde, und mit der nicht undeutlich durch sein ganzes System hindurchgehenden Reduction der Hypostasen des Sohnes und Geistes fast auf bloße Eigenschaften, bestimmter auf den Sabellianismus hinaus. Wir sahen auch Hugo vorher einmal auf Abälard's Ansicht eingehen: hier verfolgt er zunächst Anselm's Weise: jedoch berührt er jene zuletzt auch hier wieder, und scheint beide gewissermaßen zu vereinigen. Er wirft nämlich die Frage auf: warum die Schrift gerade besonders dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Güte zugetheilt habe, da doch Macht, Weisheit und Güte allen dreien gleich wesentlich und ewig seien. Er antwortet: „Wenn die Menschen von Vater und Sohn in Gott hörten, so konnten sie, nach menschlichen Verhältnissen, sich den Vater alt und betagt, mithin schwächer als den Sohn, den Sohn hingegen jugendlich und unerfahren, mithin nicht so weise als den Vater denken. Um dem zuvorzukommen hat nun die Schrift mit weiser

34) Wie wenig er auf die so viele Spitzfindigkeiten veranlassende kirchliche und scholastische Terminologie an sich gab, erhellt, wenn er c. 31. sagt: „Ideo sumta sunt **vocabula** ad significandum id quod dicendum erat de deo, ut intelligi **aliquatenus** posset, quod **comprehendi non poterat.**“

Vorsicht gerade dem Vater die Macht und dem Sohne die Weisheit zugeschrieben. Ebenso konnten die Menschen, wenn sie von Gott dem heil. Geiste (spiritus) hörten, sich unter demselben ein schnaubendes, hochfahrendes Wesen denken und zurückschrecken vor seiner vermeintlichen Härte und Grausamkeit. Da kam nun aber die Schrift und besänftigte sie, und nannte gerade ihn gütig und mild [35])." Darauf giebt Hugo noch folgende Exposition, in der er aber, nur mit wenigen Aenderungen, fast ganz wieder auf die erste Ansicht zurückkommt: Die vernünftige Seele findet in sich vor Allem eine Kraft (potentia, vis), durch die etwas zum Werden kommen kann, was nicht ist. Aus dieser Kraft sieht sie dann ihre Einsicht, ihr Wissen (intelligentia, sapientia) hervorgehen. Zuletzt entwickelt sich eine Liebe zu der selbstgebornen Weisheit. Das Erste ging also aus nichts Anderem hervor, das Zweite aus dem Ersten, das Dritte aus dem Ersten und Zweiten zugleich. Mit diesen Verhältnissen steigt nun die Seele zur höchsten Trinität auf, und findet da Vater, Sohn und Geist, und deren zwar ewige aber doch ähnliche Verhältnisse des Zeugens, Gezeugtwerdens und Ausgehens. Daher wendet sie jene auf diese an, dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Güte zuschreibend, und deutet sich danach das Mysterium der Trinität, indem sie zwar jene Unterscheidung des ursprünglichen und abgeleiteten Seins in Gott setzt, dennoch aber bei der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens und der realen Identität aller Eigenschaften unter sich und mit dem Wesen selbst, die Wesenseinheit festhält [36]). — In diesen, in Verhältniß

35) Cap. 26.

36) Cap. 27. Hugo braucht zur Erläuterung der Trinität c. 31. auch das Bild von Substanz und Form und daraus hervorgehender Schönheit des Körpers. — In de trib. dieb. folgt zuletzt c. 24 — 27. noch eine treffliche praktische Anwendung der Trinitätslehre. „Nachdem wir hier, sagt Hugo, vom Sichtbaren zur Erkenntniß des Unsichtbaren aufgestiegen sind, so gehe unsre Seele nun wieder auf sich selbst zurück, und merke, was sie daraus für sich abzunehmen habe.

zu den übrigen gleichzeitigen Expositionen doch nur sehr wenigen, Sätzen vollendet sich im Wesentlichen Hugo's Trinitäts-

Denn was hilft es, wenn wir die Größe der göttlichen Majestät erkannt, und keinen Nutzen für uns selbst daraus gezogen haben? Was können wir aber wohl von der Betrachtung des innersten Geheimnisses der Gottheit zurückbringen? Was anders als Licht, da wir aus der Gegend des Lichtes kommen? Denn so nur ist's würdig und recht, daß wir nämlich jenes höchste Licht gebrauchen, um unsre Finsterniß zu vertreiben. Und woran sollte man sehen, daß wir dort gewesen, wenn wir nicht erleuchtet zurückkehrten? Es müsse also an uns wiederscheinen, wo wir waren, und was wir schauten. Sahen wir dort die Macht, so nehmen wir mit uns das Licht der Furcht Gottes. Sahen wir dort die Weisheit, so nehmen wir mit uns das Licht der Wahrheit. Sahen wir dort die Güte, so nehmen wir mit uns das Licht der Liebe. Die Macht rege uns Träge zur Furcht auf: die Weisheit erleuchte uns in der Finsterniß der Unwissenheit Erblindete: die Güte entzünde uns Kaltsinnige mit dem Feuer der Liebe. Das Licht aber macht den Tag, und die Finsterniß die Nacht. Und wie nun das leibliche Auge seinen Tag und seine Nacht hat, so hat auch das Auge des Herzens seinen Tag und seine Nacht. So giebt es dann drei Tage des unsichtbaren Lichtes, nach denen sich der Gang des inneren geistigen Lebens abtheilt. Der erste Tag die Furcht, der zweite die Wahrheit, der dritte die Liebe. Diese drei Tage werden von drei Sonnen erleuchtet, von der Sonne der Macht, der Weisheit und der Güte, oder, vom Vater, Sohne und Geiste. Unsre äußeren Tage gehen vorüber, auch wenn wir nicht wollen; diese inneren Tage dagegen bleiben uns, wenn wir wollen, in Ewigkeit. Diese Tage lasset uns lieben, wo auf das Licht keine Finsterniß folgt, wo der Strahl der ewigen Sonne das Auge des reinen Herzens erleuchtet. Und diese Tage wiederholen sich nicht nur in dem Inneren jedes Einzelnen, sondern sie sind im Großen und Ganzen auch in der Weltgeschichte erschienen. Mit dem Gesetz, vom Vater gegeben, brach der Tag der Furcht an: mit der Erscheinung Christi, des Sohnes, der Tag der Wahrheit: mit der Eingießung des heiligen Geistes, der Tag der Liebe. Ein Fortschritt der Zeiten zu immer höherem Lichte." — In Folge des Liebesverhältnisses des Vaters zum Sohne legt Hugo dem Vater folgende Aufforderung an die Menschen in den Mund: „Werdet wie er (der Sohn). Denn nichts kann mir gefallen, was ihm nicht ähnlich ist. In ihm und durch ihn liebe ich Alles, nach ihm prüfe und richte ich Alles. Verhaßt ist mir, was ihm nicht gleichet. Höret also auf ihn, und strebet ihm nach. Und seid ihr durch die Sünde von seinem

lehre. Abgesehen von dem innern speculativen Werthe oder Unwerthe derselben, ist besonders bei diesem schweren Dogma die vortheilhaft sich unterscheidende Eigenthümlichkeit seiner Methode bemerkenswerth. Er weist ziemlich einfach einen rationalen Grund der Lehre auf, geht damit gleichsam nur schwebend über die kirchlichen Bestimmungen hinweg: und so fallen dann eine Menge sonst aufgeworfener spitzfindiger Fragen und Zweifel wie von selbst als unwesentlich zur Seite. Man erinnere sich an sein schon oben (S. 147.) angeführtes Wort: „Ueber das Geheimniß der Trinität sind bisher viele Bücher geschrieben, viele schwierige und verwickelte Meinungen aufgestellt worden. Mit diesen allen

---

Bilde abgewichen, so kehret auf seinen Rath wieder zu ihm zurück. In ihm war euch die Vorschrift gegeben, wie ihr euch bewahren solltet: in ihm kommt euch der Rath, wie ihr noch gerettet werden könnet. O daß ihr doch die Vorschrift gehalten hättet: nun aber habt ihr sie übertreten, so höret wenigstens seinen Rath. Ein Bote großen Raths wird euch gesandt: derselbe, der mit mir euer Schöpfer war, kommt nun Mensch geworden als euer Erlöser zu euch. Er, der bei der Schöpfung euch Herrlichkeit gab, kommt nun, euch Heiligkeit zu geben. Höret ihn. Er ist euer Urbild, euer Arzt, euer Beispiel. Höret ihn. Rühmlicher wäre es gewesen, immer ihm ähnlich geblieben zu sein: nicht minder rühmlich aber wird es sein, zu seinem Bilde wieder zurückzukehren. O Mensch, wie magst du deine Unwissenheit vorschützen? Siehe, deine eigne Natur straft dich Lügen. Du weißt, wer du bist, woher du stammest, welchen Schöpfer du hast, und welchen Erlöser du brauchst: und du wagst es noch, dich gegen deinen Gott zu vertheidigen? Du weißt, daß du böse bist, daß du von dem guten Schöpfer nicht böse geschaffen worden bist, und du flehest nicht zu dem, der dich gemacht hat, daß er dich erlöse? Zweifle nicht an seiner Macht: siehe seine Werke, wie groß sie sind. Zweifle nicht an seiner Weisheit: siehe seine Werke, wie schön sie sind. Zweifle nicht an seiner Güte: siehe seine Werke, wie gut sie dir sind. Er zeigt dir also in seinen Geschöpfen was er zu deiner Erlösung vermöge. Er zeigt dir aber auch zugleich, welchen furchtbaren Richter du in ihm zu erwarten hast, wenn du ihn nicht als Erlöser annimmst. Denn niemand kann ihm widerstehen, dem Allmächtigen; niemand kann ihn täuschen, den Allwissenden; niemand ihn bestechen, den Heiligen."

dich bekannt zu machen, ist viel zu langweilig und beschwerlich. Du wirst darin nur zu Vieles finden, was dich mehr verwirrt als erbaut." Auch Richard geht in seinem Buche de trinitate im Grübeln nicht zu weit. Leider verschwemmte und verdunkelte hier Lombard's ungeheure Vollständigkeit diesen lichteren Boden wieder.

Nun erst handelt Hugo im vierten Abschnitt noch besonders vom „Willen Gottes, welcher ewig und einer ist, und von den Zeichen seines Willens, welche zeitlich sind und nur tropisch (secundum figuram) Wille genannt werden." Unter diesem Titel giebt er vornehmlich seinen Versuch einer Theodicee (wie die Scholastiker überhaupt die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung noch nicht abgesondert behandelten, sondern anschließungsweise beim Willen, Wissen, Präscienz ꝛc.) der zwar sehr scharfsinnig, aber nichts desto weniger, wie dieß aller Theodicee nothwendig widerfahren muß, verunglückt ist. Es hätte hier wieder gegolten zu der richtigen Unterscheidung hindurchzudringen, von der natürlichen, menschlichen Ansicht, in welcher das Böse als solches für das Gewissen, für die Selbstanklage unsrer eigenen Schuld und für die Demuth, unabweisbar stehen bleibt, und der idealen Ansicht der besten Welt, oder der Welt Gottes, in welcher wir den Widerstreit des Guten und Bösen gelöst, die Realität des höchsten Gutes ewig bestehend glauben, wobei wir uns alles Begreifenwollens der Endlichkeit aus der Idee enthalten, und uns auf die religiöse Gefühlsstimmung der Ergebung zurückziehen. Anklänge dieser Ansicht finden sich zwar hie und da bei Hugo, aber sie verschwinden wieder unter der Masse der begrifflichen Hinüber- und Herüberdeutungen. Der Versuch der Theodicee war übrigens schon in alter Zeit in die christliche Theologie eingeführt worden, namentlich auf Veranlassung gnostischer und manichäischer Lehre. Augustin vornehmlich hatte sich im Gegensatz gegen die letztere mit der

Theodicee beschäftigt, und dadurch das Interesse für dieselbe der späteren Zeit bestimmt. So versuchten auch die Scholastiker, vor Allem auf Grund Augustinischer Lehre, die Theodicee (wobei sie insbesondere die Härten von Augustin's prädestinatianischen Nachfolgern auszugleichen hatten): und wenigstens macht ihnen das lebendige religiöse und sittliche Interesse, das sie an der Sache nahmen, Ehre, das bei Hugo besonders schön hervortritt. — Obgleich auch er den Augustin sich zum Führer nahm, so zeigt sich doch gerade bei dieser Lehre vorzugsweise seine, auch bei solchen Vorgängern immer noch bewahrte, Selbstständigkeit. Den ihm etwa zu machenden Vorwurf eines Widerspruchs seiner Bestreitung des Optimismus mit dem Unternehmen der Theodicee, mochte er vielleicht damit abweisen, daß er ja dort immer auch ein in der Welt realisirtes Gute, wenn auch nur ein niederes, angenommen habe.

Hugo geht von dem Satze aus, daß der göttliche Wille, als absolut independent, auch rein durch sich selbst gut sei. Alles Andere, als durch ihn bedingt und von ihm abhängig, ist daher auch nicht an sich, sondern nur insofern gut, als es mit ihm übereinstimmt. Alle Frage nach dem Guten geht mithin nur bis zu dieser Uebereinstimmung. Ueber den göttlichen Willen hinaus giebt es keine Norm mehr. Es muß aber bei demselben, besonders wegen der Ausdrucksweise der Schrift, ein Doppeltes unterschieden werden: der göttliche Wille an sich, der in sich einer und derselbe und gleich mit Gottes ewigem Wesen, der Wille des Wohlgefallens (voluntas beneplaciti), und dasjenige, was nur Zeichen von diesem ist (voluntas signi). Beides kann, wie in der Schrift geschieht, göttlicher Wille genannt werden, und ist es auch; obwohl das letztere nur tropisch und uneigentlich, wie z. B. Zorn und Liebe bisweilen für bloße Zeichen derselben stehen. Bekanntlich findet sich diese Unterscheidung (auch voluntas antecedens und consequens), die später besonders in dem Streite über das descretum absolutum so wichtig geworden ist, bei Hugo (in der Summe und hier)

zuerst (dann auch bei Lombard und Peter von Poitiers). — Der Wille des Zeichens zerfällt nun in zweierlei Arten. Die erste ist die der Wirkung und Zulassung, jene für's Gute, diese für's Böse. Sie sind nur verschiedene Evolutionen, Entwickelungen dessen in der Zeit, was in dem einen höchsten göttlichen Willen, in dem Willen des Wohlgefallens, von Ewigkeit liegt, und nur erst durch sie offenbar wird, so daß sie daher auch tropisch göttlicher Wille genannt werden können, da Gott nur mit seinem Willen, und nie ohne diesen, sowohl bewirkt als zuläßt; jedoch mit dem Unterschiede, daß dort sowohl die Wirkung als das Bewirkte, hier nur die Zulassung dem Willen seines Wohlgefallens, nicht das Zugelassene (d. i. das Böse) selbst, entspricht. Dabei haben sie das Eigenthümliche, daß ohne sie nichts, durch sie Alles geschieht, was geschieht, so wie Alles, was sie zur Erscheinung bringen, auch von Ewigkeit her Gottes Wille des Wohlgefallens gewesen ist, dagegen nichts in diesem lag, was sie nicht zur Erscheinung bringen; so daß der Effect dieses Willens ihm selbst stets vollkommen entspricht, und umgekehrt, daß Alles wirklich geschieht, was Gott dem Willen seines Wohlgefallens nach zur Wirklichkeit bringen will, und ihm mithin nicht widerstanden, er niemals aufgehoben noch vereitelt werden kann. Die zweite Art von Willen des Zeichens ist das Gebot und Verbot. Diese sind auf andere Weise Zeichen des göttlichen Wohlgefallens, als die Wirkung und Zulassung. Sie gehen nur auf die vernünftig-freien Wesen, und es kommt nicht Alles, was in ihnen liegt, in der Wirkung und Zulassung zur Erscheinung, denn sie werden ja, wie der Augenschein lehrt, bei weitem nicht immer erfüllt. [Dunkel ist hier in der voluntas beneplaciti die ideale, und in den beiden Arten der voluntas signi die natürliche Ansicht der Dinge gefaßt.] Warum aber legte Gott in sie nicht gerade auch Alles, was nach der Wirkung und Zulassung wirklich geschieht? Wird sein Wille nicht dadurch ein doppelter, sich widersprechender? Scheint er nicht, wie bisweilen in der Schrift, mit seinen Geboten und Verboten zu

täuschen, da deren Object nachher doch nicht erfolgt [37])? — So stellt nun Hugo das Problem der Theodicee, zu dessen Auflösung er ein langes, in streng dialektischer Folge an den feinsten Scheidungen der Einwürfe hinlaufendes Raisonnement giebt. Es beruht dieses aber mit allen seinen Wendungen zuletzt eigentlich nur auf der sonderbaren Voraussetzung, womit das Problem nur weiter zurückgeschoben wird, daß das Gute, was anstatt des Bösen geschehen könnte, nur für die Einzelnen, von denen es geschähe, nicht für das Ganze gut wäre, dagegen gerade das Böse was geschieht, obgleich für die Einzelnen, von denen es geschieht, nicht gut, doch für's Ganze gut sei. [Warum gerade diese Collision? wird weiter nicht erklärt. Gott sahe sie als nothwendig erfolgend im Ablaufe der Begebenheiten voraus [38]).] Diesen Satz im Hintergrunde glaubt nun Hugo Alles leicht erklären zu können. Gott, der als die absolute Güte die möglichst größte Summe des Guten für's Ganze zur Wirklichkeit bringen muß, kann dem Wohle des Einzelnen nicht das Wohl des Ganzen aufopfern (deus bonum universitatis impedire non habet, etiamsi illud alicui bonum non est), und so folgt von selbst, daß er das Böse zulassen muß, oder vielmehr nicht hindern kann. Und während er so in Wirkung und Zulassung neben dem Guten auch das Böse geschehen läßt, kann er doch immer in Gebot und Verbot das Gute absolut gebieten und das Böse absolut verbieten, weil er nicht das Wohl des Ganzen, sondern das des Einzelnen im Auge hat, dem er als das höchste Gut doch nur Gutes befehlen, nicht Urheber des Bösen sein kann. Und so geht bei der Unmöglichkeit der durchgängigen Harmonie des Einzelwohles mit dem Universalwohle, und bei der nothwendigen Ueberordnung des letzteren über das erstere, das beneplacitum Gottes, nach welchem er nur das Gute will, dennoch immer und in jedem Falle in Erfüllung, weil es gut ist,

37) Cap. 1 — 11.

38) Summa Tr. I. c. 13.

daß Alles das geschehe, was geschieht, und Alles das nicht geschehe, was nicht geschieht [39]). [Man sieht übrigens, wie hier auch immer das moralische und physische Uebel confundirt werden.]

In diesem Sinne gelten nun dem Hugo theils zur Erläuterung, theils zur Begründung noch folgende Sätze: So gut es klingt, wenn man sagt, Gott will das Gute, so hart klingt das Wort, er will das Böse. Aber es muß nur richtig verstanden werden. Gott, der nur das Gute als das Seine und ihm Befreundete liebt, will das Böse an sich nicht, verwirft und haßt es als etwas ihm Fremdes und Widersprechendes, will aber doch, daß es sei, weil es gut ist, daß es sei (deus non vult mala, quamvis velit ut mala sint, quia hoc bonum est). Denn sein Dasein muß doch auch in Gottes Willen einen Grund haben, sonst wäre er ja ohnmächtig [40]). — Es lassen sich überhaupt dreierlei Arten des Guten unterscheiden: 1) was an sich (secundum se) und für Anderes (ad aliquid) gut ist, 2) was an sich, aber nicht für Anderes gut ist, 3) was nicht an sich, aber doch für Anderes gut ist. Das erste will Gott, d. h. er billigt es und will auch sein Dasein, eben weil es nicht nur an sich, sondern auch für Anderes gut ist; und dieß ist alles Gute, was wirklich geschieht. Das zweite will Gott auch, weil er alles Gute will, d. h. billigt, aber er will doch sein Dasein nicht, weil es nicht auch zugleich für Anderes gut ist; und dieß ist alles bloß mögliche Gute. Das dritte endlich will Gott nicht, d. h. billigt es nicht, und doch will er sein Dasein, weil es für Anderes gut ist, daß es sei; und dieß ist alles Böse, was geschieht. Gott aber ist das höchste Gut, das an sich gut ist, und durch das auch alles Andere gut ist [41]). — Das Böse ist gewissermaßen auch ein Gutes, aber nur wegen des Guten, daß aus ihm hervorgeht, also

39) Cap. 23. 22. 14. Summa Tr. I. c. 13.
40) Cap. 12—14. Summa a. a. O.
41) Cap. 17. 18. Summa a. a. O.

nur uneigentlich und denominativ. Es wird nicht selbst gut durch das aus ihm hervorgehende Gute; denn dieses könnte auch sein ohne jenes. Es bringt nicht selbst das Gute hervor, sondern es dient nur dem, der es aus ihm hervorbringt, und Alles zum Besten zu wenden vermag [42]). — Gott mißt bei seiner Weltregierung Alles nach dem Erfolge. Daher kann, wie die Schrift sagt, ein und dasselbe Gute Einigen ein Geruch des Lebens zum Leben, Anderen ein Geruch des Todes zum Tode sein (d. h. Gute und Böse arbeiten nur dem einen Guten, was im Ganzen herauskommt, in die Hände). — Wenn das Gute, was aus dem Bösen hervorgeht, ein für Anderes Gutes ist, so ist das Zugleichdasein des Bösen immer besser als das Alleindasein des nur für sich selbst Guten. Das Gute aus dem Guten und Bösen zugleich ist ein größeres Gutes, als das Gute aus dem Guten allein (majus bonum est illud ex quo majus bonum est). Auch erwähnt Hugo beiläufig den alten, oft gebrauchten Grund, daß das Böse dem Guten zur Empfehlung diene; der aber eben so unbrauchbar ist, als das vorhergehende Sophisma [43]). — Die Wirkung und Zulassung sind Zeichen, daß das Dasein einer Sache gut sei, gesetzt auch, sie wäre an sich nicht gut; Gebot und Verbot dagegen Zeichen, daß etwas an sich gut sei, gesetzt auch sein Dasein wäre nicht gut [44]). — Gott billigt bald eine Sache selbst, bald nur den Act einer Sache (beneplacitum dei est aliquando ad rem, aliquando ad actum rei). In jenem Falle will er etwas, und will doch nicht, daß es sei. In diesem Falle will er, daß etwas sei, und will doch nicht die Sache selbst. Denn es ist eben so wenig gut, daß alles an sich Gute auch Dasein habe, als es bisweilen ein Uebel ist, daß etwas Böses geschieht, und wenn er etwas will, das an sich gut ist, und doch sein Dasein nicht will, weil dieß nicht gut

42) Cap. 19.
43) Cap. 20. (6.) 23.
44) Cap. 24.

ist, so geschieht sein Wille eben dadurch, daß die Sache nicht geschieht. Und wenn er etwas nicht will, weil es böse ist, und doch sein Dasein will, weil dieß gut ist, so geschieht sein Wille eben dadurch, daß die Sache geschieht. Und so geht sein Wille stets in Erfüllung, weil es immer gut ist, was und wie er es will [45]. — So müssen auch die Bösen den Willen Gottes erfüllen; ohne daß sie jedoch darum zu entschuldigen wären. Denn sie widerstreben nichts desto weniger dem Willen Gottes, und sind eben durch dieses Widerstreben böse, nicht, weil sie etwa bewirken könnten, was er nicht will, sondern, weil sie lieben, was Gott haßt, und das was sie wollen, nicht aus dem Grunde wollen, weil und aus welchem es Gott zum Dasein bringen will (d. i. zum Besten des Ganzen), sondern aus Widerspenstigkeit gegen Gottes Gebot. Sie wollen das Böse selbst, Gott will nur sein Dasein. So liegt die Schuld in ihrem Willen, welcher in sich selbst frei ist [der richtige Gedanke, auf den auch Anselm drang], dessen Effect aber durch Gottes verborgene Anordnung (occulta dei dispositione) bestimmt, und in den Ablauf der Begebenheiten eingerechnet ist, so daß sie der Materie der Handlung nach nichts Anderes thun können, als sie thun, und auf diese Weise gegen ihren Willen doch den Willen Gottes erfüllen [46]. Ueberhaupt unterscheidet Hugo gut den subjectiven Standpunkt des sittlichen Lebens von dem objectiven der Theodicee. Für jenen ist unsre Aufgabe, bestimmt zu glauben, daß Alles, was Gott uns befiehlt, für uns gut sei, und von uns auch gethan werden müsse, nur allein das Gute zu lieben und zu thun, wie er. Für diesen dagegen gilt wiederum der Glaube, daß Alles, was geschieht, Gottes Wille sei, und daß wir seinen Willen immer erfüllen, wir mögen nun seine Gebote befolgen, oder nicht [47]. Hugo fühlt jedoch das Unbefriedigende des Gan-

45) Cap. 25.
46) Cap. 15.
47) Cap. 28.

gen seines Raisonnements. Er setzt daher am Schlusse hinzu: es möge wohl hier noch eine Menge Dinge zu fragen geben, die aber nicht begriffen werden können, und über menschliche Einsicht und Ausdruck hinausliegen. — Lombard (nach seiner Meinung kann man weder sagen: Gott will, daß das Böse geschehe, weil er damit zum Urheber des Bösen gemacht würde, noch: er will nicht, daß das Böse geschehe, weil ohne seinen Willen nichts geschehen kann; sondern nur: er will nicht das Böse, er läßt es nur zu (deus nec vult mala fieri, nec vult non fieri, sed tantum non vult mala) und die Späteren änderten bei der Mannichfaltigkeit der Vorstellungen doch die Sache nicht im innersten Wesen.

Für den Fortschritt seines Systems bemerkt nun Hugo: hiermit sei die Lehre von den unerschaffenen Ursachen erschöpft. Es folge nun weiter die Lehre von den erschaffenen Ursachen, und zwar zuerst von den rein übersinnlichen, d. i. von den Engeln (daß er vom Anfang sogleich von dem rein Sinnlichen gehandelt, sei geschehen, um dadurch desto leichter zu dem verborgenen Uebersinnlichen aufzusteigen, d. i. zu der eben behandelten Theologie).

So reiht sich im fünften Abschnitt an: die Lehre von den Engeln. Bei einer großen Menge von Fragen, die über dieses, wie er meint, doch so dunkle Dogma aufgeworfen wurden, glaubt er nur lehren zu müssen, was der menschlichen Kraft möglich, und nichts versprechen zu dürfen, was unausführbar ist. Daher zieht sich auch durch diese Abhandlung eine ganz besondere Opposition gegen die unnütze Neugierde der Zeit, für die Lombard und die Uebrigen freilich weit nachgiebiger waren.

Die Engel wurden gleich zu Anfang mit geschaffen, ob man gleich sagen kann, daß die vernünftigen Wesen überhaupt der Würde nach vor der übrigen Natur geschaffen worden. Denn diese ist einestheils nur für sie geschaffen, anderntheils, während alles Uebrige dem Vorbilde und Grunde nach einzeln in Gott war (obgleich in Gott selbst da-

durch keine Veränderung noch Verschiedenheit), so nahm die vernünftige Natur, sich unterscheidend von allem Uebrigen, gleichsam den ganzen Gott in sich auf; indem sie nach seinem Bilde geschaffen wurde — eine sinnreiche Modification der platonischen Ideenlehre. Wie jedoch die Materie zuerst ohne schöne Form war, so auch die mit ihr geschaffene vernünftige Natur, die erst durch Liebe und Hinwendung zu ihrem Schöpfer die Form erhalten sollte. Darauf erklärt sich Hugo weiter über den ursprünglichen Zustand der Engel und ihre Formung durch die Bewährung der Guten beim Fall der Bösen, in der Hauptsache den herrschenden Zeitvorstellungen gemäß, jedoch meist in der angekündigten Weise. Er nimmt nach Analogie der Sinnenwelt eine gewisse Verschiedenheit der Substanz der geschaffenen Engel an, woraus dann auch eine der Macht, der Weisheit und des Willens folgt, und meint, daß dieselbe im Zusammenhange des Universums eine Schönheit abgebe, da hier ein geringeres Gut kein Uebel, und ein verschiedenes Gut ein um so höheres sei. „Die genauere Unterscheidung dieser unsichtbaren und intelligibeln Wesen aber, konnte allein abwägen, und ihr Maaß und Ziel mit seiner Weisheit bestimmen, der, dessen Macht das Ganze hervorgebracht, und dessen Vorsicht Alles geordnet hat. Wir hingegen wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher, und tasten mit dem Sinne unsrer schwachen Erkenntniß nach dem für uns Unbegreiflichen." Diese Abwehrungen sind höchst merkwürdig bei der großen Zuversicht der Dialektik, mit der man in dieser Zeit gerade dieses Dogma behandelte. Vielleicht ahnete Hugo dunkel die mythische Bedeutung dieser Lehre. So löst er dann zwar einige Fragen über ursprüngliches Wissen, Macht rc. der Engel, aber, wie es scheint, nur nothgedrungen und ungern dem Zeitgeist in etwas nachgebend. Er warnt dabei, daß man die endliche Kraft der Engel nicht bis zur Kraft des Schöpfers ausdehnen solle (welche Warnung gewiß an der Zeit war), tadelt, besonders bei der Frage nach der ursprünglichen Güte, Gerechtigkeit

und Seligkeit, die lästige Neugier der Menschen, die nie ruhe und immer neue Schwierigkeiten aufthürme, und sucht sich meist nur an das zu halten, was die Schrift giebt. Von den hiermit zusammenhängenden Lehren über Willensfreiheit, Fall und Scheidung der guten von den bösen Engeln, fällt das Eigenthümliche in die folgenden anthropologischen Abschnitte, mit denen es nach Hugo's in solchen Hauptbegriffen möglichst consequenter Art in einer durchgehenden Analogie steht. Merkwürdig ist hier noch ein Nachtrag zur Theodicee. Gott bändigt (coercet) den bösen Willen der Engel und Menschen in dem ihnen von Natur ertheilten Kraftmaaße, in der Ohnmacht, die er in einzelnen Fällen bei ihnen wirkt, in den ihnen von außen entgegengestellten Hindernissen, und in der innerlich wirkenden Anordnung, mit der er ihren Willen zu dem seinigen lenkt (intorquet). Ueber das Letztere giebt er folgende genauere Erklärung. Er unterscheidet das Subjective und Objective, den bösen Willen an sich, und dessen bloße Richtung auf diesen oder jenen Gegenstand (wie etwa die Sehkraft und das Sehen des einen oder anderen Dinges). Jener ist in sich selbst frei; diese durch die Anordnung Gottes bedingt. Jener in sich verdorben und aufgelöst in eigner Sünde und Schuld, die ihm nicht von außen kommt; diese gut, indem sie zum Guten führt. Der böse Wille kann sich nämlich nicht nach außen stürzen, als wo ihm ein Ausweg geöffnet wird, und wer dem mit Willen in seinen Untergang stürzenden diesen öffnet, der lenkt ihn gewissermaßen, nicht ihn antreibend, sondern nur gehen lassend, nicht als Urheber des Sturzes, sondern nur als Begleiter. Diese Anordnung Gottes ist aber so verborgen, daß sie der böse Wille, an dem sie geschieht, nicht einmal selbst merkt, und sich ganz seiner Willkühr überlassen meint, indem er keinen Zwang fühlt [48]). — Eine Absurdität Augustins, die von Anselm weiter ausgebildet, in der damaligen Zeit überhaupt vielfach zum Spielzeug des Verstandes

48) Cap. 28. 29.

diente, daß nämlich der Mensch zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen worden, mäßigt Hugo dahin, daß die Meinung nicht sein könne, der Mensch wäre nicht geschaffen worden, wenn die Engel nicht gefallen wären; sondern, der geschaffene Mensch, dahin geführt, von wo jene gefallen waren, füllt die durch den Fall entstandene Lücke jener Gemeinschaft wieder aus. Lombard folgte ihm, wie überhaupt im Wesentlichen der Engellehre, so auch in diesem Gedanken. Die Engelordnungen und Namen werden nach Dionysius Areopagita nur ganz kurz genannt und erklärt: ein Beweis von dem richtigen Gefühle Hugo's, der, obgleich fleißiger Leser und umständlicher Ausleger des Dionysius, namentlich des großen mystisch-erhabenen Bildes der himmlischen Hierarchie, dennoch hier im System, wo er Wahrheitslehre geben soll, nicht auf jene Phantasien eingehen will. Endlich über Weltregierung durch die Engel und über Schutzengel, diese für eine phantasirende Dogmatik immer so willkommnen Lehren, will er (trotz Vätern, besonders Hieronymus, und Zeitgenossen) selbst gar keine Meinung haben, sondern hält die Sache in einer kurzen Abfertigung gegen seine gewöhnliche Art ganz objectiv mit einem: quidam putant.

Nach der Angelologie folgt vom sechsten Abschnitt an die Anthropologie, zunächst: von der Schöpfung des Menschen und seinem Zustand vor dem Fall, jedoch durchgehends mit vergleichenden Andeutungen der spätern verschiedenen Zustände des Menschen; so daß daran zugleich die ganze Lehre vom freien Willen und der Gnade sich schließt. „Alle vernünftigen Wesen sollten, wenn sie würdig befunden worden, in der Vereinigung mit Gott ihre höchste Seligkeit finden. Diese Vereinigung eines endlichen Geistes mit dem unendlichen konnte aber ganz unmöglich scheinen: darum verband Gott einige mit einem irdischen Körper, um durch diese Verbindung zweier so ganz unähnlichen Dinge anzudeuten, theils, daß es ihm nicht unmöglich sei, auch jene höhere Gemeinschaft zu bewirken, theils, wie groß in dieser einst die

Seligkeit sein werde, da schon die irdische Verbindung der Seele mit dem Körper so unendlich viel Freuden und Annehmlichkeiten gewähre. Ueberhaupt aber sollten die vernünftigen Wesen durch diese ihre theilweise Erniedrigung erkennen, daß sie ihre Erhöhung nur der Gnade Gottes zu verdanken haben, und dadurch einen Zuwachs ihrer Seligkeit erhalten. Und damit nun den erniedrigten die Verbindung mit dem Körper nicht als eine Zurücksetzung vor den in der Reinheit ihres Wesens verbliebenen Geistern (den Engeln) erschiene; so that Gott ihnen die Verheißung der einstigen Verherrlichung des Körpers in der Auferstehung hinzu." Ein ansprechender Gedanke, der in dieser Zeit auch viel Beifall gefunden haben muß; denn er findet sich ganz bei Lombard wieder. Der Schöpfung nach Gottes Bild giebt Hugo eine theoretische, und der nach seiner Aehnlichkeit eine praktische Beziehung [49]. Seine Abführung der spitzfindigen Fragen über die Schöpfung der Seele siehe oben (S. 205. N. 33.).

Darauf folgen nun die wichtigeren anthropologischen Bestimmungen über ursprüngliches und späteres Erkenntniß- und Begehrungsvermögen und Glückseligkeitsanlage. Es ist aber hier im Einzelnen bei Hugo eine schlechte Ordnung, das Zusammengehörende, namentlich über die sittlichen Anlagen, durch allzugenaues Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen, zu sehr zerstückelt. Wir fassen daher das für das kirchliche System Wichtigste, die praktischen Lehren vom freien Willen und der Gnade, vorerst heraus, und lassen dann das Uebrige, als das weniger Bedeutende, kurz nachfolgen, wobei wir uns zugleich näher an den Gang in der Summe halten, welcher noch die bessere Ordnung bietet.

Für das Erste zuvor einen Blick in die frühere Zeit. Die beiden Extreme des Augustinismus und Pelagianismus [50],

---

49) Cap. 1. 2.

50) Vgl. eine treffende Würdigung beider in der Kürze bei De Wette christl. Sittenlehre Th. I. Abth. I. S. 356 ff.

den einseitig überwiegenden Supranaturalismus Augustins, welcher der menschlichen Kraft gar nichts, der Gnade Alles zuschrieb, und den einseitigen Naturalismus des Pelagius, der wiederum der menschlichen Kraft zu viel gab, und die Bedeutung der Gnade nicht verstand, hatte der später herrschend gewordene Semipelagianismus zu vereinigen gesucht; aber aus Mangel an tieferer Speculation, auf eine sehr ungeschickte Weise. Anstatt jene beiden Extreme zugleich ganz aufzunehmen, in ihnen nur zwei verschiedene, aber gleich richtige Ansichten einer und derselben Sache zu finden: in dem Augustinismus die richtige Ansicht der gläubig-religiösen Demuth, die das Ganze der Besserung und Tugend, jede gute Regung und jede gute That, als göttliches Gnadengeschenk betrachtet, und in dem Pelagianismus die ebenso richtige und nothwendige natürlich-verständig-sittliche Ansicht des sittlichen Selbstvertrauens, die wiederum das Ganze als eignes Werk des Menschen in der Natur erkennen muß; so daß beide, die Gnadenwirkung und die natürliche menschliche Thätigkeit, sich nicht ausschließen, sondern als an sich ununterscheidbar, als unmittelbar eins, und nur in der Ansicht verschieden erscheinen, wo dann das Zweite dem Ersten nur unterzuordnen: anstatt dieser Auffassung stellte der Semipelagianismus in seiner Unbeholfenheit beide als wirklich verschieden nur neben einander, so daß die eine Hälfte der Besserung der göttlichen Gnade, die andere Hälfte der menschlichen Kraft zukam: wodurch der Streit, für die Wissenschaft wenigstens, nicht nur nichts gefördert, sondern nur noch mehr verwirrt wurde. Dieser Semipelagianismus hielt sich nun, trotz seiner öffentlichen Besiegung durch den strengen Augustinismus im 6ten Jahrhundert, dennoch, insbesondere durch die Macht des natürlichen Gefühls, das von ihm doch immer noch am meisten angesprochen wurde, in der Kirche fort, und hatte dann auch einen gewissen Einfluß auf die Scholastik. Die Scholastiker mußte allerdings das kirchliche und speculative Interesse vorzugsweise zu Augustin hinziehen, von dem sie in beiderlei Rücksicht so vielfach abhingen, und sie in

einem absichtlichen Gegensatze gegen den Pelagianismus erhalten. Allein außerdem, daß auch sie das religiös-sittliche Bedürfniß drängte, lag es schon im ganzen Geiste ihrer dialektisirend ausgleichenden, abglättenden Methode, daß sie die Härten des Augustinischen Systems mildern mußten (manche Stellen in Augustin selbst schon boten dazu die Hand): und diese Milderungsversuche mußten mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt zum Semipelagianismus führen. Nun wußten sie zwar durch seine Dialektik ihren Entwickelungen einen gewissen höher wissenschaftlichen Anstrich zu geben; ihr speculativer Geist führte sie in der That bisweilen auf die richtigen und wesentlichen Punkte. Aber im Ganzen blieb doch auch bei ihnen aus Mangel an tieferen, durchgreifenden Principien der wissenschaftliche Fehler des Semipelagianismus, einer nur äußerlichen Verbindung der Gegensätze. Was sie Richtiges treffen, trägt doch immer nur einen zufälligen Charakter, ist nicht in der Einheit der Ansicht mit innerer Nothwendigkeit gegeben. Dabei bestand, wie auch schon früher, immer ein gewisser Unterschied der Strengeren und Milderen. Zu jenen gehörte Anselm; Hugo mehr zu den letzteren. So ist dann seine Lehre zu verstehen.

Zuerst nehmen wir die Frage nach der Freiheit des Willens. Hier hatte die Verwirrung im pelagianischen Streite vornehmlich an dem Mangel einer doppelten Unterscheidung gelegen. Zuerst der Unterscheidung der Freiheit an sich als Idee und über der Natur, als absoluter Unabhängigkeit vom inneren Naturgesetz der Sinnlichkeit der Antriebe, wie solche Freiheit das Gewissen bei der Zurechnung voraussetzt, das immer und unter allen Umständen die Befolgung des Tugendgesetzes verlangt; wie sie sich aber eben in der Natur, wo nur endliche, beschränkte Kräfte walten, nicht findet, und wie sie uns nur im Glauben besteht: — und der Freiheit, wie sie in der Natur erscheint, zum Bewußtsein kommt, — als Wahlvermögen, Willkühr zwischen zwei Entgegengesetzten, Indifferenz für Gutes und Böses. Zweitens, an dem Mangel der Unterscheidung der ursprüng-

lichen Freiheit, der Freiheit von der inneren Naturnothwendigkeit, und der (relativen) erwerblichen Freiheit oder der Freiheit von der Sünde, welche dasselbe was die Tugend ist, daher der Grundsatz: daß nur der Tugendhafte frei sei: welcher letztere Begriff der Freiheit aber nur empirisch ist, und daher nicht mit jenem idealen verwechselt werden darf, indem der Sünder zwar Sclav der Sünde, aber immer ebenso frei ist, d. i. der inneren Nothwendigkeit entbunden, wie der Tugendhafte im Dienste des Guten. Wenn nun Augustin sagte: der Mensch hat durch den Fall die Freiheit zum Guten verloren und ist nun ein Sclav der Sünde geworden, (nothwendig) der Sünde unterworfen, er kann nicht anders als sündigen; oder paradox: er ist nur frei zum Bösen (wahrhaft frei, d. i. gut, wird er erst, wenn ihn Gott auf übernatürliche Weise durch die Gnade neu schafft); und wenn er in dieser Ansicht der Freiheit die erwerbliche Freiheit in der Natur mit der ursprünglichen verwechselte (den empirischen Charakter mit dem intelligibeln): so konnten ihn die Pelagianer nicht vollständig widerlegen, weil sie selbst die Freiheit nicht rein ideal gefaßt hatten, sondern dieselbe (obgleich die Idee immer richtig voraussetzend, doch in der dogmatischen Aussprache) vorzugsweise nur nahmen, wie sie in der Natur erscheint, als Wahlvermögen, Indifferenz für Entgegengesetztes; durch dieses Hereinsetzen der Freiheit in die Natur aber, Fassen derselben als Naturkraft, dieselbe nicht minder wie Augustin vernichteten, weil in der Natur jeder Entschluß als durch Naturnothwendigkeit bedingt, mithin als unfrei erscheint. Und wie der Semipelagianismus nichts besserte, so finden wir dann auch das Schwanken und Umhertasten in diesen Begriffen bei den Scholastikern. Anselm protestirte im streng Augustinischen Sinne gegen die Freiheit als Wahlvermögen. Er drückt seine ganze Ansicht in der Definition aus: Freiheit ist die den vernünftigen Wesen ertheilte Fähigkeit, den von Gott empfangenen guten Willen um sein selbst willen zu bewahren (ad servandam acceptam a deo rectitudinem

voluntatis propter se ipsam). Er konnte sich durchaus nicht von der empirischen Ansicht der Freiheit, als eines in der Natur (durch die Gnade) erst Gewordenen, oder vielmehr immer mehr Werdenden, losmachen; namentlich konnte er, von dem Gedanken der Knechtschaft der Sünde eingenommen, sich nicht entschließen, auch den Sünder als frei zu betrachten. Hugo dagegen (und nach ihm Lombard) ist wieder getheilt, sucht namentlich das Moment der Wahl in den Begriff zu bringen, das von Anselm schien ausgeschlossen zu sein; es erscheinen dabei manche helle Punkte in seinen Entwickelungen: nur aber giebt er noch kein wissenschaftliches Ganzes.

In der Summe definirt er die Freiheit als die Fähigkeit des vernünftigen Willens, entweder das Gute zu wählen, von der Gnade unterstützt, oder das Böse, von der Gnade verlassen (liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente). Die Freiheit beruht in zwei Stücken, in der Vernunft und in dem Willen. Die Vernunft erkennt was zu wählen sei oder nicht; der Wille begehrt. Die Vernunft zeigt den Weg, den der Wille zu gehen hat. (Der Wille, bemerkt er, zieht aber auch wohl die Vernunft mit sich fort, so daß sie, obgleich ursprünglich widerstrebend, dennoch in die Neigung des Willens einstimmt). Wenn aber die Freiheit in diesen zwei Stücken besteht, so ist klar, daß sie nur den vernünftigen Wesen zukommen kann: denn diese allein haben Vernunft und Willen. Die unvernünftigen Thiere haben nur einen Sinn und einen sinnlichen Trieb, sind mithin nicht frei. Nun haben wir zwar mit ihnen den Sinn und Trieb gemein: aber der freie Wille unterscheidet uns von ihnen, und macht unsre Handlungen zurechnungsfähig. Denn da derselbe von keiner Gewalt und keiner Nothwendigkeit gezwungen wird, so wird ihm mit Recht für seine Handlungen Seligkeit oder Verderben zu Theil. Sinn und sinnlicher Trieb machen weder glückselig noch unglückselig; sonst müßten die unvernünftigen Thiere

der Seligkeit oder Unseligkeit theilhaftig sein können. Auch Verstand, Gedächtniß und dergl. machen weder gerecht noch ungerecht: denn weder ein träger Geist noch ein vergeßliches Gedächtniß können zugerechnet werden. **Nur allein der Wille, welcher immer frei ist, und niemals gezwungen werden kann, wird mit Recht von Gott gerichtet. Freiheit von der Nothwendigkeit ist allein wahre Freiheit**[51]." So kommt Hugo hier fast auf den rein idealen Begriff der Freiheit. Aehnlich sagt er auch de sacramentis bei der Engellehre: „Die Freiheit des Willens ist die Kraft und Fähigkeit des Willens, nach welcher er sich durch sich selbst zu bestimmen vermag ohne fremden Antrieb (per se moveri habet, sine impulsu alieno) nach beiden Seiten hin, zum Guten oder zum Bösen, unterstützt oder verlassen von der Gnade, ohne Zwang, ein selbstständiges willkührliches Begehren (spontaneus et voluntarius appetitus), die Kraft zu wählen mit freiem Urtheil (potestas eligendi et libere judicandi)[52]." Ebendaselbst in der Anthropologie: „Es giebt drei Bewegungen (motus) im Menschen: die erste der Seele oder des Willens, die zweite des Körpers oder des äußeren Werkes, die dritte der Sinnlichkeit oder der Lust. In der ersten allein besteht der freie Wille; die andern beiden folgen der ersten, im ursprünglichen Zustande nämlich. Die Bewegung der Seele ist die freie Willkühr, die sich durch sich selbst (per se) bestimmt, obgleich sie sich nicht **nach** sich selbst (secundum se) bestimmen soll, sondern nach dem Willen des Schöpfers, der ihr Form, Vorbild und Regel sein muß. In der Befolgung nun oder Nichtbefolgung desselben besteht ihre Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, ihr Verdienst oder ihre Schuld. Eines von beiden muß bei der Bewegung der Seele immer Statt haben; die Bewegung des Körpers aber muß dieser in jedem Falle folgen. Hätte nun der Wille seine Gerech-

51) Summa Tr. III. c. 8.
52) L. I. P. V. c. 20. 21.

tigkeit behalten, so hätte er außer dem Gehorsam des Körpers auch noch die Einstimmung der Bewegung der Sinnlichkeit gehabt. Da er aber durch sich selbst die Richtigkeit [rectitudo — Anselm] verloren, so hat er aus Nachsicht zwar noch den Gehorsam des Körpers, aber aus gerechter Strafe nicht mehr die Einstimmung, sondern das Widerstreben der Sinnlichkeit behalten, deren Gewalt er bisweilen geschwächt unterliegt, bisweilen gestärkt (durch die Gnade) sie zügelt und mäßigt. Dominirt aber die Bewegung der Sinnlichkeit über die der Seele, so dominirt sie dadurch auch über die des Körpers, und dann fängt die Sünde an zu herrschen in unserem sterblichen Leibe. Dominirt sie aber nicht, so braucht die Seele selbstständig ihren Körper als Werkzeug der Gerechtigkeit, und beider Bewegungen stimmen von der der Sinnlichkeit geschieden zusammen, und die Gerechtigkeit wird geübt, die Ungerechtigkeit vermieden [53])." Auch hier also streift Hugo nur an die unstatthafte Vermischung des Supranaturalismus mit der natürlichen Ansicht oder an das Herabziehen der Gnade in die Natur, er ist nicht ganz darin befangen. (Richtig setzt er hier die Sünde in den gegen das nothwendige Gesetz sinnlich bestimmten schwachen Willen; das Gesetz selbst ist ihm aber freilich nur supranaturalistisch der Wille Gottes.) Ziemlich streng augustinisch ist dagegen folgende Stelle, eine Schilderung der unterschiedenen Beschaffenheit der Willensfreiheit in den drei unterschiedenen Ständen des Menschen (qualitas liberi arbitrii per tres status), vor dem Fall, nach dem Fall und nach der Versetzung ins ewige Leben. „Daß der Mensch vor der Sünde den freien Willen gehabt, ist ohne Zweifel, die Freiheit nämlich, mit welcher er sowohl zum Guten, wie zum Bösen das Streben seines Willens wenden konnte; zum Guten nämlich mit Unterstützung der Gnade (gratia adjuvante), zum Bösen aber nur mit Gottes Zulassung, nicht mit Zwang (deo permittente, non cogente). Die erste Frei-

53) L. I. P. VI. c. 4.

heit war also Möglichkeit zu sündigen und Möglichkeit nicht zu sündigen (posse peccare et posse non peccare), so wie die letzte Freiheit sein wird, Möglichkeit nicht zu sündigen und Unmöglichkeit zu sündigen (posse non peccare et non posse peccare). Die erste Freiheit hatte Unterstützung zum Guten (adjutorium in bono), aber Schwäche zum Bösen (infirmitatem in malo), so jedoch, daß sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten wurde. Die letzte Freiheit wird die Gnade zum Guten und die Freiheit von der Schwäche zum Bösen haben, also nicht nur im Guten von der Gnade unterstützt, sondern auch gegen das Böse befestigt werden. Die mittlere Freiheit nach der Sünde vor der Wiederherstellung (ante reparationem) hat nicht nur nicht die Gnade zum Guten, sondern auch die Schwäche zum Bösen; und daher ist hier sowohl Möglichkeit zu sündigen als Unmöglichkeit nicht zu sündigen (posse peccare et non posse non peccare), das Erstere, weil hier Freiheit ist ohne Befestigung (sine gratia confirmante), das Zweite, weil die Schwäche vorhanden ist, ohne Unterstützung. Die mittlere Freiheit nach der Wiederherstellung vor der Befestigung hat die Gnade zum Guten und die Schwäche zum Bösen, so daß hier Möglichkeit zu sündigen ist (posse peccare) wegen der Freiheit und Schwäche, und Möglichkeit nicht zu sündigen (posse non peccare) wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade: noch nicht jedoch Unmöglichkeit zu sündigen (non posse peccare) wegen der noch nicht vollkommen abgethanen Schwäche und wegen der noch nicht vollendeten Befestigung durch die Gnade. Wenn aber die ganze Schwäche wird getilgt und die befestigende Gnade wird vollendet worden sein; dann wird sein Unmöglichkeit zu sündigen. Nicht weil dann etwa die Freiheit des Willens oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben würde, sondern weil dann die befestigende Gnade (welche keine Sünde zulassen kann) nicht mehr wird von hinnen genommen werden [54])."

54) Cap. 16.

An einer andern Stelle sagt er: „im ersten Stande theilte Gott mit dem Menschen; im zweiten der Mensch mit dem Teufel; im dritten empfängt Gott Alles[55])." Hugo fühlt nun aber doch, daß durch die Unmöglichkeit nicht zu sündigen (durch das non posse non peccare) im zweiten Stande (den er auch den status destitutionis nennt, von ihm den status restitutionis unterscheidend) Nothwendigkeit zu sündigen gesetzt, also die Freiheit aufgehoben werde. Darum macht er in der Summe folgende richtige Unterscheidung: „Es giebt eine dreifache Freiheit, von der Nothwendigkeit, von der Sünde, und vom Elend. Von der Nothwendigkeit ist der Wille sowohl vor als nach der ersten Sünde gleich frei; wie er dort nicht gezwungen werden konnte, so auch jetzt nicht. Diese Freiheit besitzen Alle, Gute und Böse, in gleich vollem Maaße. Die zweite Freiheit, von der Sünde, von welcher der Apostel sagt: „„Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit,"" und: „„Denn nun ihr frei worden seid von der Sünde, seid ihr Knechte worden der Gerechtigkeit"" — diese Freiheit hat der Mensch durch die Sünde verloren. Das ist es auch, was Augustin sagt: der Mensch hat durch den Mißbrauch des freien Willens sich und ihn verloren (se perdidit et ipsum). Nicht die Freiheit von der Nothwendigkeit ist verloren gegangen, sondern die Freiheit von der Sünde. Denn wer die Sünde thut, der ist ein Knecht der Sünde. Diese Freiheit von der Sünde haben nur die durch die Gnade Wiederhergestellten, nicht als wären sie nun ganz ohne Sünde, sondern weil die Sünde nicht über sie herrscht: und diese Freiheit ist die eigentlich so zu nennende. In der Uebung der Sünde kann der Wille nicht eigentlich frei genannt werden, weil hier die Vernunft mit dem Willen im Widerstreit ist. Denn die Vernunft urtheilt, daß das nicht zu thun sei, was der Wille begehrt. Beim Guten stimmt die Vernunft mit dem Willen ein und dient ihm ohne Widerstreben. (Die Freiheit vom

55) Cap. 10.

Elende besitzt im gegenwärtigen Leben noch Niemand; sondern sie wird erst im andern Leben gewonnen[56]." Wie aber Hugo schon in dieser Stelle selbst den empirischen Begriff der Freiheit wieder vorzieht, so hatte die hier gemachte Unterscheidung überhaupt bei ihm nicht den Erfolg, den augustinischen Grundirrthum ganz zur Seite zu schieben. Unvermerkt schlich sich dieser wieder ein, indem sich nämlich dem richtigen Begriffe der Nichtfreiheit von der Sünde im Zustande nach dem Fall, der augustinische Begriff einer Freiheit nur zur Sünde, d. i. Nothwendigkeit zu sündigen, wodurch die Freiheit aufgehoben wird, unterschob, und beide Begriffe fälschlich als identisch betrachtet wurden. (Lombard wiederholte wörtlich die beiden zuletzt angeführten Stellen.) Ebenso wenig rettet den Hugo vor der augustinischen Aufhebung der Freiheit das Beispiel von einem Gefesselten, der nicht gehen kann, weil es nicht in seiner Macht steht, von dem es aber doch möglich ist, daß er gehe, weil seine Fesseln gelöst werden können. In der Summe setzt er endlich noch bestimmt hinzu: „Der freie Wille heißt nicht deßwegen frei, weil er sich gegen Beides, das Gute und Böse, gleich verhielte, da allerdings Jemand durch sich selbst fallen, aber nicht durch sich selbst ohne die Unterstützung der Gnade Christi wieder aufstehen kann. Der freie Wille reicht für sich wohl zum Bösen aus, aber nicht zum Guten."

Hieran knüpft sich nun in gleicher Weise gehalten seine weitere Ausführung der Lehre von der Gnade. Augustin hatte gelehrt: der Mensch ist nach dem Falle sittlich ganz verderbt und von Natur zum Guten unfähig. Er muß also, damit er gut werde, durch die Gnade von neuem und fortwährend erst gut geschaffen werden. Die Gnade schafft nicht nur zuerst den guten Willen (gratia operans), sondern sie wirkt dann auch mit und durch denselben das gute Werk (gratia cooperans). Der Mensch selbst thut dabei eigentlich nichts. Augustin hielt also die fortgehende, stets erneute Schöpfung

56) Summa Tr. III. c. 9.

durch die Gnade, die Abhängigkeit des Menschen von Gott, oder die religiöse Ansicht, allein fest, ihm galt die Natur des Menschen, wie sie zuerst aus der Hand desselben Schöpfers kommt, in ihrer Selbstständigkeit, oder die natürliche Ansicht, nichts; er verkannte die natürliche, obgleich beschränkte menschliche Kraft zum Guten, und übergab sich damit einer einseitigen, das Menschliche in das Göttliche auflösenden Ueberherrschaft des religiösen Gefühls. Pelagius dagegen hielt wiederum nur an der Natur fest, machte die anerschaffenen sittlichen Anlagen, die eigene Kraft, Selbstständigkeit und Verdienstlichkeit des Menschen vorzugsweise geltend, die Idee der Schöpfung galt ihm nur für den ersten Beginn des Daseins der sittlichen Kraft, für das Können, dieß allein schrieb er Gott zu: den Gebrauch der Anlagen dagegen, das Wollen und Handeln, machte er zur Sache des Menschen. Die fortgehende Abhängigkeit von Gott, die stets sich erneuende ewige Schöpfung durch die Gnade, welche Augustin vornehmlich im Auge hatte, ließ er ganz fallen; die Gnade war ihm nur, theils das anerschaffene sittliche Vermögen, theils die äußere Hülfe Gottes in der Offenbarung, welche Ansicht dann wiederum den entgegengesetzten Nachtheil brachte, daß sie der religiösen Demuth schadete und ein übermüthiges sittliches Selbstvertrauen, Selbstgenügsamkeit, beförderte. Die Semipelagianer ließen in ihrer schon oben angegebenen unwissenschaftlichen Weise Natur und Gnade einander entgegenkommen. Auch die Scholastiker besserten nicht viel. Sie wollten auf der einen Seite wieder streng an Augustin halten. Auf der anderen brachten sie Milderungen an, und schienen wenigstens meist in ihren feinen dialektischen Erörterungen der menschlichen Kraft etwas zuzugestehen, suchten namentlich den Begriff des menschlichen Verdienstes in dieser Lehre emporzuhalten, der in der traditionalen Kirchenlehre bereits unentbehrlich geworden war. Danach haben wir uns nun auch Hugo's Lehre zu erklären. Er unterscheidet im Allgemeinen eine schaffende (gratia creatrix) und eine erlösende oder wiederherstellende

Gnade (gratia salvatrix, reparatrix). Die erste gilt für den Zustand vor dem Falle. Durch sie ward dem Menschen die ursprüngliche gute Natur anerschaffen, und die Möglichkeit gegeben, in diesem ursprünglich anerschaffenen Guten zu beharren, nicht zu sündigen. Dieß mußte er können; sonst wäre er später nicht mit Schuld gefallen. Was nun der Mensch in Folge dieser ersten Gnade Gutes wollte oder that, war mithin etwas rein Natürliches, aus der anerschaffenen guten Natur von selbst Hervorgehendes, innerhalb der Grenzen derselben Bleibendes; der Mensch folgte darin nur dem natürlichen Zuge, gleichsam Instinkte. Er konnte daher auch mit dieser natürlichen Tugend kein anderes, als ein natürliches Gut verdienen; um das übernatürliche Gut, Gott zu verdienen (das er allerdings verdienen sollte) bedurfte es noch einer andern übernatürlichen Tugend, einer Tugend, nicht um des natürlichen Selbst, sondern um Gottes willen, aus Liebe zu Gott geübt, die dem Menschen hätte durch eine noch hinzukommende, unterstützende Gnade (gratia superaddita, cooperans) gegeben werden müssen. Ob der Mensch solche übernatürliche Tugend vor dem Falle wirklich gehabt, läßt Hugo aus Mangel an Schrift- und Vernunftgründen noch zweifelhaft. Er würde sie aber erlangt haben, in der Befolgung der eben zum Behufe des Verdienstes über die Natur gegebenen außerordentlichen und übernatürlichen Vorschrift des Nichtessens vom Baume. (Lombard ging hier bestimmt weiter. Er sagte: der Mensch besaß vor dem Falle nicht nur bona naturalia, sondern auch gewisse ihn über seine Natur erhebende bona supernaturalia, bona gratiae gratuitae, Die letzteren sind durch den Fall ganz verloren; die ersteren nur verderbt, daher noch Besserungsfähigkeit übrig.) Die zweite, die wiederherstellende Gnade, gilt für den Zustand nach dem Falle, und zerfällt in wirkende und mitwirkende (operans et cooperans, praeveniens et subsequens). Zuerst wirkt der heilige Geist im Menschen den guten Willen; dann wirkt er mit diesem guten Willen, der sich regt und nach außen hin bewegt.

Zuerst inspirirt er den guten Willen, daß er sei; dann inspirirt er dem guten Willen, daß er sich bewege und wirke und nicht leer bleibe. Zuerst wirkt er ihn; dann durch ihn. Der gute Wille ist gleichsam das Instrument, der heilige Geist der Künstler, der erst das Instrument macht, und dann durch dasselbe wirkt. Zuerst wirkt er allein, dann aber wirkt auch das Instrument mit. So wirkt auch der heilige Geist erst allein den Willen, und dann mit ihm der Wille. Doch ist immer das gute Werk vom heiligen Geiste, welcher eigentlich wirkt, nicht vom Willen des Menschen, durch welchen nur gewirkt wird. In diesem ist zwar das Gute, aber nicht aus ihm, weil es von außen kommt. Doch ist es sein Eigenthum, in wiefern er es hat, aber auch wiederum nicht sein Eigenthum, in wiefern er es nicht aus sich selbst hat. Indem nun zuerst die Gnade ohne uns wirkt, so verdient der Mensch nichts, da er hier das Wollen des Guten empfängt. Nachher aber gebraucht er den empfangenen Willen, indem die Gnade mitwirkt, und darin besteht das Verdienst des Menschen. Dort kann er kein Verdienst haben, weil er nichts thut, sondern nur den guten Willen empfängt; hier aber gebraucht er doch den empfangenen [57])." — Bei der wirkenden Gnade blieb Hugo also dem Augustin vollkommen treu, dagegen er bei der mitwirkenden in dem Begriffe des Verdienstes etwas von ihm abwich [58]), was auch weiter unten in dem Werthe, den er auf die guten Werke legt, noch deutlicher hervortreten wird: ohne daß jedoch freilich durch diese Abweichung die Lehre wissenschaftlich gewonnen hätte. Nur einige wenige

57) Cap. 17. Summa Tr. III. c. 7.

58) Wiewohl Augustin auch selbst schon bisweilen auf Aehnliches gekommen war, z. B. Opus imperf. contr. Julian I, 133. „His certe operibus merces imputatur secundum debitum: debetur enim merces, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. Debetur inquam bona merces operibus hominum bonis, sed non debetur gratia, quae ipsos homines operatur bonos ex non bonis."

Stellen sind so gehalten, daß er auch bei der wirkenden Gnade ein der Gnade Entgegenkommendes, Freies von Seiten des Menschen anzunehmen scheint, wodurch die Strenge der gratia irresistibilis etwas gemildert wird [59]. So fehlt es denn, wie überhaupt in dieser Zeit, so auch bei Hugo noch sehr in dieser Lehre an einem ächt wissenschaftlichen, mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnden Ganzen.

Nachträglich nun noch seine Bestimmungen über ursprüngliches Erkenntnißvermögen und Glückseligkeitsanlage. „Für die Erkenntniß wurde dem Menschen, als einem Doppelwesen und Mittelgliede zweier Welten, auch ein doppelter

59) Z. B. Quaestt. in epp. Pauli T. I. fol. 285. Man dürfe, sagt er hier, weder annehmen, daß der Empfang der Gnade von einer natürlichen Empfänglichkeit oder Nichtempfänglichkeit der Einzelnen abhange, denn dieß sei gegen die Kirche; noch, daß zur Aufnahme der Gnade wiederum eine neue Gnade und so bis ins Unendliche fort nöthig sei, denn dieß gebe der Gnade Alles und lasse dem Verdienste nichts; noch endlich, daß die Gnade dem Verunglückten zur Rettung nur dargereicht werde, dieser aber sie mit eigner Kraft ergreife, denn dieß theile zwischen der Gnade und dem Verdienste. Vielmehr habe man sich die Sache folgenderweise zu denken. Es ist mit der Gnade wie mit dem Strahle der Sonne, welcher ins Auge fällt, und durch dessen Berührung das Auge zur Uebung der Sehkraft kommt. Denn dieß ist die Natur des Auges, daß es nur sieht, wenn es vom Lichtstrahl getroffen wird: wäre dieß aber nicht seine Natur, so würde auch der Lichtstrahl nichts an ihm wirken; so wie ein Stein nicht sieht, ob er gleich vom Lichtstrahl getroffen wird. So hat auch die Seele eine natürliche Kraft zum Verdienst, die sie jedoch nicht üben kann, wenn sie nicht vom Glanze der Gnade bestrahlt wird. Wird sie aber getroffen, so bewegt sie sich und erwirbt Verdienst: daher Alles aus der Gnade ist, so jedoch, daß das Verdienst nicht ausgeschlossen wird. Und wer gegen das einstrahlende Gnadenlicht das Auge verschließt und dasselbe zurückweist, dem wird mit Recht die Gnade entzogen, weil er sich selbst der Gnade entzieht. Aehnlich auch das Bild vom Kinde, das noch nicht gehen kann, aber doch die natürliche Fähigkeit hat zu gehen, wozu es nur eines Anführers bedarf. So werden zum Verdienst zwei Stücke erfordert, die Gnade und die natürliche Kraft, so daß aber immer der Gnade die ganze Urhebung des Verdienstes (auctoritas promerendi) bleibt, weil die natürliche Kraft ohne die Gnade nichts vermag. Vgl. ibid. fol. 275.

Sinn gegeben, ein innerer für die übersinnliche und ein äußerer für die Sinnenwelt. Innen sollte er die Weisheit selbst, außen die Werke der Weisheit schauen; und so überall schauen, sich freuen, lieben und loben. Gleichsam ein doppelt geschrieben Buch der Weisheit. Weil aber der Mensch diese erste Schrift nicht verstand, sein Auge für sie verschloß, so hat die Weisheit noch einmal und deutlicher ein doppelt Buch schreiben wollen, wodurch das Auge des Menschen erleuchtet werden sollte, darin nämlich, daß sie Mensch geworden ist. Die Menschheit äußerlich, innerlich die Gottheit. Jene zur Nachahmung, diese zur Beschauung (contemplatio), äußerlich zur Gesundheit und Verdienst, innerlich zur Freude und Beseligung [60])." Ein feiner und in der Kirche seltner Gedanke, in welchem der richtige Unterschied der sittlichen und religiösen Bedeutung der Erscheinung Christi als des Gottmenschen wenigstens von fern gefaßt zu sein scheint, besonders wenn man sich für das Zweite, das Göttliche, an das Gefühlsmoment erinnert, das man gemeiniglich mit dem Worte contemplatio verband. Er ist aber freilich bei Hugo nur Nebengedanke, ohne Einfluß auf's ganze System [61]).

Für die Anlage und Bestimmung zur Glückseligkeit: „Es gab für den Menschen überhaupt zwei Güter; ein irdisches, die Welt, und ein himmlisches, Gott. Jenes war dem Menschen umsonst gegeben; dieses sollte er erst verdienen. Jenes sollte ihn beim Verdienen des zweiten nicht belohnen, sondern nur unterstützen. Ohne das Zweite kann der Mensch im Vaterlande nicht selig, ohne das Erste

60) Cap. 5.

61) Die Erkenntniß des Menschen vor dem Falle wird genauer c. 12—15. beschrieben als 1) omnium visibilium perfecta cognitio; 2) cognitio creatoris per praesentiam contemplationis s. per internam inspirationem; — obgleich Mystiker, will Hugo doch den modus dieser Erkenntniß nicht näher bestimmen; 3) cognitio sui ipsius, qua conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se sive in se sive sub se non ignoraret.

nicht auf dem Wege dahin erhalten werden. Die Würde des Menschen verlangte, daß er nicht für das Irdische diente, sondern, um Gott selbst zu erlangen; es konnte ihm kein Gut als das höchste genügen (talis factus est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret). Damit nun der erste Mensch das irdische Gut sich erhalten, das himmlische verdienen möchte, so hatte er für jenes das Gebot der Natur (praeceptum naturae), welches sich bloß auf das in Rücksicht seines natürlichen äußeren und inneren Wohles zu Begehrende, zu Fliehende und Erlaubte (worunter auch Tugenden, Laster und sittlich Erlaubtes) bezog; für dieses das Gebot der Disciplin (praeceptum disciplinae), des Nichtessens vom Baume, erhalten. Jenes war ihm ursprünglich inspirirt, dieses ward ihm äußerlich und wörtlich gegeben. Durch Vernunft und Vorsicht konnte sich demnach der Mensch in Bezug auf das natürliche Gut vor Nachlässigkeit (contra negligentiam) bewahren; vor Gewalt (contra violentiam) bewahrte ihn vor dem Falle Gott. Da aber die Vernunft in dem Falle durch Nachlässigkeit ihren ursprünglichen Stand verließ (locum suum deseruit), so zog sich auch Gott hinterher gerechter Weise von seiner Obhut zurück (deus postmodum justo se a custodia subtraxit —" zur Erklärung des physischen Uebels [62])). — In einer an sich unbedeutenden Beschreibung der ursprünglichen körperlichen Beschaffenheit des ersten Menschen ist nur merkwürdig Hugo's besonnene Lösung mancher an dieser Stelle aufgeworfener scholastisch-neugieriger Fragen, z. B. der Frage: ob die Kinder der ersten Menschen ohne den Fall an Gestalt und Verstand eben so groß und reif wie die Eltern geboren worden wären, welche Frage Hugo, gegen die gewöhnliche widersinnige affirmative Meinung, verneint [63]).

Nun der Uebergang zur Lehre vom Falle. „Der Mensch sollte sich also nicht nur nach dem Gesetz der Natur in dem

62) Cap. 6—9.
63) Cap. 18 sq.

natürlich anerschaffenen Guten bewahren, sondern auch nach dem Gesetz der Disciplin über die Natur hinaus, um Gottes Willen, aus Liebe zu Gott, Tugend und Verdienst erlangen, was ihm den Besitz Gottes selbst verschaffen sollte. Das letztere Gesetz, das der Disciplin, konnte sich eben darum, als ein außerordentliches, nicht auf das schon durch das Gesetz der Natur Gebotene und Verbotene, sondern mußte sich auf etwas nach dem Gesetz der Natur Erlaubtes beziehen, d. i. willkührlich bestimmt werden." So braucht Hugo die Idee des Verdienstes über die Natur auch zur rationalen Erklärung des Verbotes des Nichtessens vom Baume [64]).

Der siebente Abschnitt vom Falle, woran sich dann die Lehre von der Erbsünde knüpft. Der Fall wird zunächst nach der mosaischen Erzählung mit allerlei scholastischen Erörterungen niederer Art beschrieben, meist in der Tendenz, die einzelnen Züge der Geschichte theils teleologisch, theils psychologisch zu erklären, was bisweilen nicht ganz mißlungen ist, namentlich in Rücksicht der Art und des Ganges der Versuchung. Die erste Sünde setzt Hugo hier mit Beziehung auf das Vorige in einen doppelten Ungehorsam gegen das Gesetz der Natur und gegen das Gesetz der Disciplin [65]).

Darauf erhebt er sich aber zu einem wissenschaftlicheren Raisonnement über das Wesen der ersten Sünde, und entwickelt darin eine sittliche Anthropologie, die viel Tiefblick verräth. Er geht nämlich hier aus von den Trieben, unterscheidet einen niederen und einen höheren Trieb, und sucht aus ihnen die sittliche Gesetzgebung abzuleiten: doch trübt ihm allerdings auch hier immer noch die Kirchenlehre in manchen Punkten die reine anthropologische Anschauung. Der wesentliche Gehalt der etwas verwickelten Exposition ist folgender: Dem Menschen lagen ursprünglich zwei Güter vor, das irdische, die Welt, und das himmlische, Gott.

64) Cap. 27 sq.
65) Cap. 1—10.

Jenes sollte er gebrauchen, dieses genießen. Jenes konnte er schon jetzt besitzen, dieses sollte er erst einst nach seiner Bewährung erlangen. Nach beiden war ihm nun ein Streben eingepflanzt, der appetitus commodi, und für dieses Streben ein gewisses Maaß, mensura, gegeben. Dieses lag für das Streben nach dem irdischen in der Bestimmung 1) was er gebrauchen sollte, 2) wie er gebrauchen sollte, 3) wie viel, und 4) wenn; für das Streben nach dem höheren Gute, darin, daß dieses Streben 1) nicht unordentlich, nicht ein Streben nach Gleichheit mit Gott (non inordinate ad aequalitatem) und 2) nicht ein Streben nach dem Besitz vor der bestimmten Zeit sein sollte (der Mensch sollte das höhere Gut nämlich erst in einem anderen Leben wirklich erhalten). In dem Halten dieses doppelten Maaßes nun bestand seine Gerechtigkeit. Und das Streben nach dieser Gerechtigkeit war der zweite ihm anerschaffene appetitus, der appetitus justi. Das Halten des Maaßes beim Streben nach dem höheren Gute lag im freien Willen. Das Halten des Maaßes beim Begehren des irdischen Gutes war ein göttliches Geschenk unter der Bedingung des Maaßhaltens beim höheren Gute. Der appetitus justi war von seinem Erfolge, der justitia, untrennbar; aber der appetitus commodi nicht: der Mensch konnte nämlich das commodum begehren, ohne es doch zu erlangen, und dieß darum, damit er für das Aufgeben des appetitus justi an dem appetitus commodi, den er dann zwar an sich, jedoch ohne Befriedigung, beibehalten sollte, gestraft werden könnte. Im Sündenfalle nun verließ der Mensch das Maaß beim Streben nach dem höheren Gute, indem er sich über sich selbst erhob, in Vermessenheit und Stolz Gott selbst gleich sein, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Dadurch geschah es, daß er auch das Maaß beim Streben nach dem niederen Gute verlor: denn indem sich der Geist, der auch die Zügel über das Fleisch hatte, in seinem höheren Streben nicht hielt, aus dem Maaße gleichsam herausfiel, so ließ er auch zugleich die Zügel über das Fleisch fallen, und dieses ohne Maaß und Vorsicht in's Weite gehen, womit nun auch

alles äußere Elend über den Menschen hereinbrach (transgressio, superioris et inferioris appetitus). Jenes Verlieren war also culpa, dieses culpa und poena zugleich; jenes für den Geist, dieses für das Fleisch, indem nämlich der Mensch den unordentlichen, zu weit gehenden, gleichsam aus sich herausgeschütteten und zerflossenen appetitus commodi behielt, ohne doch Genüge, d. i. das commodum, zu erlangen [66]). Mit diesem Verlassen des appetitus justi verlor er also zugleich die von diesem appetitus untrennbare, in demselben selbst bestehende justitia, und behielt nur zur Strafe den unordentlichen appetitus commodi, ohne das (von ihm trennbare) commodum. Und in diesem so gestalteten appetitus commodi liegt mithin der Grund aller Sünde und alles Elendes (selbst die Höllenstrafen werden vornehmlich darin ihr Bestehen haben). Er ist die concupiscentia: und es ist nun eine Nothwendigkeit dieses unordentlichen, über das Maaß gehenden Begehrens, necessitas concupiscendi, eingetreten. Aus dem Obigen folgt zugleich, daß das Böse weder in dem, was begehrt wird, denn der Mensch begehrt auch in der concupiscentia immer nur ein Gut, noch in der Handlung des Begehrens, in der Uebung des Vermögens an sich, denn dieses ist ein Geschenk Gottes, sondern nur in dem nicht Maaßhalten des Begehrens besteht [67]).

Bei dieser Deduction hatte Hugo außer dem sittlich-anthropologischen Interesse überhaupt noch ein doppeltes. Einmal die Auflösung der Frage, wie die erste Sünde bei dem anerschaffenen Guten möglich gewesen, da man weder sagen könne, der Mensch habe die ursprüngliche Gerechtigkeit ohne seinen Willen (nolens), noch, er habe sie mit seinem Willen (volens) verlassen, weil beides einen Widerspruch enthalte; wo nun Hugo nach seiner Theorie sagen konnte, der Mensch habe bloß aufgehört, das Rechte zu wollen

66) Vgl. hiermit die Ansicht in de arca morali, oben S. 286 ff.
67) Cap. 11—22. Summa Tr. III. c. 6.

(justúm velle desiit) [68]). Dann war hiermit zugleich der augustinische Satz gerechtfertigt, vom Bösen als etwas Nichtseienden (negatio boni), oder wie Anselm besser sagen wollte, als etwas nicht Seienden, wo es sein sollte, als einer Beraubung des Guten (privatio boni) [69]).

Er kommt nun auf die Erbsünde. Augustin hatte bei einer nur dunkeln Ahnung der Sache die richtige Idee von einem ursprünglichen freien Hange zur Sünde, einer ursprünglichen Schuld, fleischlich gefaßt und in die Natur herabgezogen in der Lehre von dem seit Adam fortgepflanzten Verderben. Immer hatte er dabei zwar noch großes Recht und beurkundete sein tieferes Gemüth gegen die hier sehr äußerlichen und flachen Pelagianer, die nur die verständig-sittliche Ansicht festhaltend, die ganze Lehre läugneten, und nur eine Verderbniß durch Nachahmung des Beispiels Adams gelten lassen wollten: aber seine Auffassung war doch eine sehr grobe und unbeholfene; er hob durch die Fortpflanzung der Erbsünde ihre Zurechnung, und durch die mit der Fortpflanzung des Verderbens gesetzte Nothwendigkeit zu sündigen, die Freiheit selbst auf. Gegen diese Aufhebung der Freiheit half ihm auch die realistische nach dem Entwickelungssystem eingeschobene Ansicht nichts, daß ja doch alle Nachkommen in dem mit freiem Willen sündigenden Adam, als dem Repräsentanten der ganzen menschlichen Natur, unentwickelt enthalten gewesen, mithin eben so frei und zurechnungsfähig, wie er, gesündigt, und ihr angebornes sittliches Verderben verschuldet haben. Doch aber blieben die Scholastiker, namentlich die früheren, da diese fast alle Realisten waren, ihm treu. Anselm verfuhr streng realistisch. Die ganze menschliche Natur stand in Adam Gott gegenüber, fiel und ward verderbt, mithin auch alle einzelne und spätere

68) Cap. 12.

69) Cap. 16. „Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est.“ Vgl. L. I. P. V. c. 26. „Peccatum nec substantia est, nec de substantia, sed privatio boni.“

Theilhaber an derselben. Eben so hielt Hugo im Ganzen an dem Repräsentativ= und Entwickelungssystem. Die durch den Fall für die Nachkommen eingetretene necessitas concupiscendi kann nicht als Entschuldigungsgrund gebraucht werden, da dieselbe doch immer durch einen freien Willen, nämlich den Adams, herbeigeführt worden ist [70]). — Dieses realistische Raisonnement trat aber insgemein (auch später bei dem Lombarden) mit einer sehr großen Selbstgenügsamkeit auf: man glaubte mit demselben alle Schwierigkeiten vollkommen gelöst zu haben. So nicht bei Hugo. Er machte vielmehr ganz im Geiste seiner mäßigen und besonnenen Richtung zugleich nachdrücklich auf die Schwierigkeiten aufmerksam, schloß sich nicht in der empirisch=verständigen Erklärung ab, sondern ließ sich durch Anerkennung des Geheimnisses in der Sache für die ideal=religiöse Fassung wenigstens den Weg offen. Augustin war geneigt gewesen, eine Fortpflanzung der Sünde traducianisch nicht bloß durch den Körper, sondern auch durch die Seele anzunehmen. Nun waren aber die meisten Scholastiker Creatianer. Hugo bestreitet ausführlich den Traducianismus [71]) (beides zu vereinigen, den Traducianismus als natürliche, den Creatianismus als die ideale Ansicht zu fassen, war die Speculation noch nicht reif). Er konnte daher nur eine Fortpflanzung der Sünde durch das Fleisch annehmen. Ohne Theilnahme der Seele aber ist wirkliche Sünde und Zurechnung nicht denkbar. Wie nimmt nun die reingeschaffene Seele an dem erblichen Verderben des Fleisches Theil? Eine anerschaffene Neigung zur Theilnahme würde den rein adamitischen Ursprung der Sünde, eine Nothwendigkeit der Gemeinschaft mit dem Verderben des Fleisches ebenfalls die Zurechnung aufheben. Und dennoch ist es durch die Gemeinschaft des verderbten Fleisches (non de integritate conditionis, sed de societate carnis corruptibilis), daß sie weder die Wahrheit erkennen, noch der Lust

70) Cap. 20. 23. Quaestt. in opp. Pauli T. I. fol. 277.
71) Cap. 30.

des Fleisches widerstehen kann. Wir müssen also sagen, daß die Zurechnung zwar tadellos (irreprehensibilis), aber dennoch unbegreiflich (incomprehensibilis) ist, und uns hier ganz auf den Glauben zurückziehen [72]. —

Worin besteht nun aber die Erbsünde selbst? (Eine Menge einzelner scholastisch-spitzfündigen Fragen weist Hugo geradezu ab, oder zeigt durch Erörterung ihre Nichtigkeit.) Die Erbsünde besteht theils in der Unwissenheit, theils in der fleischlichen, besonders bei der Zeugung hervortretenden, unordentlichen sinnlichen Lust (ignorantia et concupiscentia, also ziemlich die spätere lutherisch-symbolische Bestimmung). Aus Stolz wollte der erste Mensch mehr wissen, als das Maaß seiner ursprünglichen Erkenntniß erlaubte, daher verlor er diese zur Strafe. Bei den Nachkommen entspringt die Unwissenheit aus der unordentlichen fleischlichen Lust, indem diese die Menschen bei ihrer allmäligen Entwickelung an einer reinen, irrthumsfreien Erkenntniß der Wahrheit hindert, weil sie stets ihren Blick auf die Dinge trübt. Die Unwissenheit ist also dieses ihres Ursprungs wegen immer auch verschuldet. Die unordentliche Lust selbst erklärt dann Hugo wiederum aus der durch die Strafe der Sterblichkeit verdorbenen Natur des Fleisches [73]. Durch diese Erklärungsversuche will er aber freilich immer nicht die Frage gelöst haben, wie überhaupt die Seele an dem durch das Fleisch fortgepflanzten Verderben Theil nehme.

Der achte Abschnitt von der Erlösung (de regeneratione) schließt sich ganz natürlich an die Lehre vom allgemeinen menschlichen Verderben an. Anselm hatte hier zuerst wieder tiefer einzudringen gesucht. Er wollte die Willkühr Gottes beim Erlösungswerke entfernen und eine möglichst genügende Deduction der absoluten Nothwendigkeit desselben geben. Dieses Streben mußte sehr löblich erscheinen; und

72) Cap. 24.
73) Cap. 25 seq.

da die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, auf die er hierbei kam, an einzelne Vorstellungen älterer Lehrer, besonders des Augustin, sich anschloß, da sie durch einen Schein von speculativer Gründlichkeit den Verstand ansprach, und durch das Großartige des gebrauchten Bildes das Gefühl tief aufregte, so fand sie vielen Beifall, und wurde mit mannigfachen Modificationen wiederholt vorgetragen. Manche sahen jedoch auch das Ungenügende der Deduction ein, und lehrten daher einen freien Rathschluß Gottes, vermöge dessen er gerade auf diese nicht weiter als absolut nothwendig zu deducirende Weise die Welt habe erlösen wollen; oder machten wieder mehr in und mit der religiösen auch die sittliche Bedeutung der ganzen Erscheinung Christi, insbesondere seines Todes, geltend (die von Anselm zwar nicht ganz vernachlässigt, aber doch sehr untergeordnet gestellt worden war), wo dann das Erlösungswerk, ohne weitläuftige dogmatische Verwickelungen, nur einfach als Trost und Vertrauen einflößende und zur sittlichen Besserung aufmunternde Offenbarung der göttlichen Gnade und Liebe erschien, wie z. B. bei Abälard. Eine gewisse Vereinigung nun aller bisher genannten Ansichten scheint im Geiste seiner vermittelnden Richtung Hugo's Absicht gewesen zu sein.

Nachdem er vorläufig bemerkt hat, daß der gnädige Gott die Verdammung des Menschen zur Hölle nach seinem ersten Falle noch aufgeschoben habe, daß die Zeit seiner Wiederherstellung das Leben des Menschen vom Anfange der Welt bis zu ihrem Ende, der Ort eben diese Welt, und das Mittel **der Glaube, die Sacramente und die guten Werke** seien; daß der Mensch vor dem Gesetz des alten Testaments sich selbst überlassen, die Nothwendigkeit eines guten Raths habe fühlen, und nachdem dieser ihm durch das Gesetz gekommen war, im Gefühle seines gänzlichen Unvermögens durch Erfüllung dieses Gesetzes sich selbst zu helfen, zu immer höherer Sehnsucht nach anderer Hülfe habe getrieben werden sollen [74]); — so entwickelt er seine

74) Cap. 1—3.

Ansicht von der Satisfaction. Sie ist nicht ganz die Anselmische, sondern schließt sich wieder mehr an die gemeine ältere Ansicht an, indem Hugo das Erlösungswerk vor Allem auf das durch den Fall entstandene Verhältniß zwischen Gott, dem Menschen und dem Teufel gründet. Die Sache erhält dadurch einen juridischen Anstrich, und entspricht damit eben sowohl dem gemeinen allegorisch-dramatisirenden Geschmacke dieser Zeit in theologischen Dingen, wie insbesondere einer Lieblingsidee Hugo's, vermöge deren er Christum stets als jugendlich rüstigen Streiter gegen den Teufel, an der Stelle der in der Sünde veralteten abgelebten Menschheit (oder auch als Anführer derselben), darstellt [75]). Der Teufel, sagt er, hatte Gott beleidigt, weil er den Menschen, seinen Knecht, verführte; der Mensch Gott, weil er sich verführen ließ; der Teufel den Menschen, weil er ihn täuschte. Der Teufel hielt den Menschen in seiner Gewalt, in Beziehung auf Gott mit Unrecht, in Beziehung auf den Menschen theils mit Recht, weil dieser sich nicht nothwendig verführen lassen mußte, theils mit Unrecht, weil der Teufel ihn hinterging. Aus dieser Gewalt des Teufels konnte sich nun der Mensch selbst nicht befreien. Gott mußte sich seiner annehmen, gleichsam als patronus seine Sache gegen den Teufel führen. Gott war aber auf den Menschen erzürnt; mußte folglich erst versöhnt werden. Dieß konnte aber nur dadurch geschehen, daß der Mensch Gott als Schadenersatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte, und als Genugthuung für die ihm bewiesene Verachtung eine derselben adäquate Strafe litt. Beides konnte wiederum der Mensch in seinem Unvermögen und in seiner unendlichen Verschuldung selbst nicht. Gott mußte es also thun; und da es doch immer nur vom Menschen ausgehen konnte, so mußte Gott selbst Mensch

75) Diese Idee ist besonders weiter ausgeführt und an die einzelnen Stücke des Erlösungswerks und der Heilsordnung angelegt in dem dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae. Fast das ganze christlich-kirchliche Leben, Glaube, Sacramente 2c. erscheint hier mit dieser kriegerischen Beziehung.

werden. So ist denn in der Geburt Christi der vollkommen gerechte Mensch, von Gott selbst der Menschheit aus Gnaden geschenkt, Gott dargebracht worden, und in seinem Leiden und Tode ihm für die Schuld der Menschen die adäquate Genugthuung geschehen: und der dadurch versöhnte Gott kann nun erst die Sache des Menschen gegen den Teufel führen, ihn aus dessen Gewalt befreien wollen [76]. Auf diese Befreiung vom Teufel, mithin von der Sünde, geht bei Hugo zuletzt Alles hinaus. Hierin liegt ein schönes sittliches Element dieser Erlösungslehre: und obgleich diese Fassung überhaupt immer noch eine sehr grobe war, namentlich in der Vorstellung eines dem Teufel vor der Erlösung zukommenden Eigenthumsrechts auf den Menschen, welche schon früher vorhandene Ansicht auch schon Anselm und Abälard bekämpft hatten: so enthielt sie doch eben in jenem sittlichen Elemente noch fruchtbarere Keime als die strenge Anselmische Satisfactionstheorie. Dabei giebt Hugo zugleich eine andere Erklärung, aus welcher noch deutlicher erhellt, daß er auf den entwickelten Rechtshandel mit dem Teufel, als solchen, keineswegs Alles gab, und die daher zwar etwas inconsequent, aber an sich um so trefflicher ist: „Wir bekennen dabei, sagt er, in Wahrheit, daß Gott die Erlösung des Menschengeschlechts auch auf andere Weise hätte bewerkstelligen können, wenn er gewollt hätte, daß aber gerade diese unsrer Schwachheit die angemessenste war. Gott ward Mensch, nahm für den Menschen

76) Cap. 4. „Dedit deus gratis homini, quod homo ex debito deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet: qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum aequalis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est deus homo pro homine. — Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit: ut, cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet, et jam locum calumniandi diabolus non inveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari dignus fuit.“

die menschliche Sterblichkeit an, um ihn zur Hoffnung seiner Unsterblichkeit zurückzuführen, so daß der Mensch nun nicht mehr zweifeln durfte, zur Seligkeit dessen aufsteigen zu können, der zu ihm und seiner Unseligkeit herabgestiegen war, und die durch Gott verklärte Menschheit den Menschen ein Beispiel ihrer einstigen Verklärung wäre. Daß sie in dem, der gelitten hatte, sähen, was sie ihm wieder zu erweisen schuldig wären, in dem Verherrlichten aber erwägten, was sie von ihm zu hoffen hätten. Daß er selbst wäre der Weg im Beispiel, die Wahrheit in der Verheissung, und das Leben in der Belohnung [77])." An einem andern Orte hebt er noch für die Zweckmäßigkeit dieser Erlösung das durch Christum gegebene Beispiel der Demuth und Liebe hervor: „Christus stieg aus dem Schooße des Vaters herab und nahm Knechtsgestalt an; er, der Herr der Herrlichkeit, starb für Gottlose und Sünder [78])." — Dem Lombarden scheint Hugo in der Verbindung mehrerer Vorstellungen als Vorbild gedient zu haben, wiewohl er noch deutlicher von Anselms Satisfactionslehre abweicht, und noch bestimmter die Erlösung vom Teufel durch Christi Tod als eine Befreiung von der Sünde erscheinen läßt, indem er zeigt, wie wir durch jenen Tod, als den höchsten göttlichen Liebesbeweis, zur Gegenliebe bewegt, und darin gerechtfertigt, d. i. (wie überhaupt bei den Scholastikern) gebessert werden. Lombard hielt sich jedoch nicht so frei von allen unnützen Fragen bei dieser Lehre, wie Hugo.

Der Erlösung werden wir nach Hugo theilhaftig, wenn wir dem im Fleisch mit uns verbundenen Erlöser

---

77) Cap. 10. „Ut in deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus. Ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant: in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare. Ut et ipse sit via in exemplo, et veritas in promisso, et vita in praemio.

78) Quaestt. in epp. Pauli T. I. fol. 274. col. 1.

im Glauben uns einigen [79]). In dieser Rücksicht hat aber Gott von der Masse der verderbten Menschheit Einige aus Gnaden erwählt, Andere gerecht verworfen. So lehrt Hugo hier im Einklang mit seiner obigen augustinischen Ansicht von der gratia operans, insofern er dieselbe als irresistibilis betrachtet, das decretum absolutum. Nicht nur auf die Seligkeit und Verdammniß, sondern auch auf den Glauben und Unglauben bezieht er in der Regel die Erwählung und Verwerfung (obgleich er, wie gewöhnlich, die zweite Seite nicht so definitiv ausspricht). Die Schwierigkeit, wie das decretum absolutum mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, löst er sich hier nur durch die Unterscheidung einer doppelten Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit der Macht (justitia potestatis), nach welcher es recht ist, daß Gott Einige erwählt, weil er es kann, und eine Gerechtigkeit der Billigkeit (justitia aequitatis), nach welcher er Einige im Verderben läßt, weil sie es verdient haben. Ebenso kann man nach ihm auch eine leidende und eine zwingende Gerechtigkeit (justitia patiens et cogens) unterscheiden. Nach jener ist es gleich recht, es geschehe etwas oder es geschehe nicht: nach dieser muß etwas geschehen, weil sein Gegentheil unrecht wäre. Nach der letzteren konnte Gott alle Menschen in ihrem Verderben lassen, und es wäre doch recht. Ebenso recht wäre es nach der ersteren, wenn er alle errettete [80]). Leider eine sehr ungenügende Auskunft. Nur in einzelnen Stellen mildert er die Sache auch auf die andere Weise, daß nämlich Glaube und Unglaube immer noch zum Theil als etwas Freies erscheinen, namentlich der letztere nicht als von Gott gewirkt. Gott wirkt eigentlich nichts, wenn er die Verworfenen ihrem Schicksale nur überläßt. Wenn ich z. B. einem Nackten Kleider gebe, dieser aber mich so beleidigt, daß ich ihm mit Recht die

---

79) Cap. 7. „Cujus quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur."
80) Cap. 8. 9.

Kleider entziehen kann, er dann aber in Folge dessen stirbt, so bin nicht ich, sondern er selbst ist Ursache seines Todes. Oder, wenn ich aus gerechter Ursache Einem den Unterricht entziehe, den ich ihm früher ertheilte, so thue ich dieß nicht etwas wirkend, sondern vielmehr etwas nicht wirkend (non operando, sed non operando quod prius operabar). Eben so Gott, wenn er, weil wir es verschuldet, die Gnade uns entzieht [81].

Nach der Lehre von dem Erlösungswerke selbst folgt in den noch übrigen Abschnitten des ersten Buches die Lehre von den Mitteln der Erweisung (Ausführung) desselben an den einzelnen Individuen, oder von den Heilsmitteln. Diese sind ihm Glaube, Sacramente und gute Werke. Er handelt zuerst im neunten Abschnitt von den Sacramenten (und zwar hier nur im Allgemeinen, da im zweiten Buche erst die besonderen, Taufe, Abendmahl ꝛc., folgen). Warum nicht zuerst vom Glauben, wird nicht hinlänglich motivirt. Er scheint diese Anordnung nur nach der Rücksicht getroffen zu haben, daß die Einsetzung des Sacraments vorhergeht, und dann erst der Glaube als Bedingung der Wirkung desselben gefordert wird.

Diese Lehre war bisher unter allen am unbestimmtesten geblieben. Der bekannte weite Gebrauch des Wortes Sacrament in der alten Kirche, da dasselbe fast auf Alles ausgedehnt wurde, was nur irgend eine tiefere, insbesondere mysteriöse Bedeutung in Lehre und Cultus hatte, spielte,

---

81) Quaestt. in epp. Pauli T. I. fol. 284. 270. — Einen Anklang der richtigen Ansicht, der Unterscheidung nämlich des allgemeinen göttlichen Rathschlusses zur Erlösung Aller, und der geschichtlichen Entwickelung desselben in der Zeit, wo er in dem Gegensatze der Erwählten und Verworfenen erscheint, könnte man in Hugo's oben zum Behufe der Theodicee gemachtem (an der gegenwärtigen Stelle aber freilich nicht gebrauchtem) Unterschiede finden zwischen göttlichem Willen des Wohlgefallens (voluntas beneplaciti) und Willen des Zeichens (voluntas signi, Wirkung und Zulassung).

wie schon oben einmal bemerkt, auch in diese Zeit herüber. Zwar nannte man, ebenfalls nach dem Vorgange der Väter, auch jetzt immer nur einige wenige kirchliche Gebräuche vorzugsweise Sacramente, und machte ihre Wichtigkeit als Gnadenmittel besonders geltend: aber es fehlte doch durchaus an festen Bestimmungen hierüber, die Lehre war allzufrei dem kirchlichen Leben selbst überlassen, die Gebiete des Sacraments in jenem engeren Sinn und des bloßen Ritus flossen immer in einander, die Grenzlinien beider waren verwischt. Zu dieser Unbestimmtheit mochte besonders die allgemein noch festgehaltene weite Definition des Augustin vom Sacrament: sacrae rei signum, beitragen: unter dieser Definition hielt man doch meist halb unbewußt einen engeren Begriff, und in diesem besonders das Merkmal der magischen Wirkungen verborgen, welcher sich dann leicht auch an alles das anlegte, was sich in die Definition überhaupt aufnehmen ließ: — gewiß mit eine der vornehmsten Quellen des damaligen gewissenbeschwerenden kirchlichen Aberglaubens, der einer Menge bloßer kirchlicher Gebräuche und Uebungen eine höhere Nothwendigkeit und übernatürliche Wirkung beilegte. Ein zweiter Hauptmangel war dann die namentlich mit der Befestigung der Ansicht von den magischen Wirkungen der Sacramente in der Kirche eingerissene, und von der Hierarchie gern genährte Aeußerlichkeit und Fleischlichkeit, Ueberschätzung des äußern Werks beim Sacrament, Vernachlässigung des wahren innern Lebens in Glaube und Liebe, des religiös-sittlichen Wesens der Sache. Zwar hatten wohl immer Männer mit innigerem und tieferem christlichen Leben, wie Bernhard von Clairvaux, gegen die äußerliche Kirchentradition durch Wort und Beispiel eifrig und wahr an das Innere erinnert: aber immer noch fehlte vielfach die bestimmte Aufnahme dieses Elements in die wissenschaftliche Entwickelung der Lehre, namentlich in das kirchliche Lehrsystem, von wo aus die Wirkung auf das Zeitalter noch sicherer und dauernder sein konnte. — Diese Mängel scheint nun Hugo, wenn auch nur dunkel, gefühlt zu haben; sein Streben ihnen abzuhelfen ist

wenigstens nicht zu verkennen. Wir finden überhaupt bei ihm die erste genauere Erörterung dieser Lehre unter den Scholastikern; und durch ihn angeregt ward dieselbe dann von dem Lombarden und seinen Commentatoren immer weiter entwickelt.

Zunächst giebt Hugo eine kurze historische Einleitung. Gleich nach dem Falle und der Verstoßung aus dem Paradiese setzte Gott Sacramente ein, damit der Mensch, der in der Gewalt des Teufels war, doch nicht ganz unterdrückt, sondern auch jetzt schon der künftigen Befreiung theilhaftig würden möchte. Gott ließ daher das Wort ausgehen, daß, wer auf ihn, als einstigen Erretter, zu hoffen sich entscheiden würde, diese seine Wahl durch den Gebrauch der göttlichen Sacramente bestätigen sollte. Aber auch der Teufel machte seine Sacramente kund, und so schied sich die Welt in zwei große Familien, des Teufels und Gottes. Und die Heiligen, die vor Christo, dem Heerführer, hergingen, gehörten ebenso zu seinem Heere, wie die nachfolgenden. Es gab von Anfang an, wenn gleich nicht dem Namen, aber doch der Sache nach, Christen. Man kann überhaupt drei verschiedene Zeitalter und Menschenklassen unterscheiden; die Zeit des natürlichen Gesetzes bis Moses, die Zeit des geschriebenen Gesetzes bis Christus, die Zeit der Gnade bis auf uns. In die erste fallen wegen der Allgemeinheit der Sünde die offenbar Bösen; in die zweite wegen der äußern Werkheiligkeit die Scheinguten; in die dritte wegen der Vollkommenheit und immerwährenden Dauer der Sacramente die wahrhaft Guten. Wenn es nun auch in den beiden ersten Zeiten Gute gab, so war doch keiner zu irgend einer Zeit wahrhaft gut, als der durch die Gnade Gerechtfertigte; niemand aber konnte die Gnade erlangen, als durch Christum. [Dieß versteht dann Hugo, wie er weiter unten noch deutlicher sagt, von dem auch vor Christo schon möglichen, obgleich noch unbestimmten Glauben an den künftigen Erlöser.] Die Sacramente waren zwar in den drei Perioden verschieden, aber von demselben Erfolg. Ein Sacrament war auch schon vor dem Falle eingesetzt, die Ehe. Sie war

jedoch hier eine Sache der Pflicht, während sie nach dem Falle nur ein Mittel ist, die Ausschweifungen des Geschlechtstriebes zu vermeiden, obwohl die sacramentliche Bedeutung dieselbe bleibt: die irdische Ehe deutet nämlich in beiden Fällen auf die himmlische Verbindung der Seele mit Gott und auf die Verbindung der Kirche mit Christo [82].

Hierauf folgt nun die eigentliche Abhandlung der Lehre. Die Definition Augustins genügt ihm nicht. Er nennt sie eine bloße Nominalerklärung. Auch Buchstaben und Gemälde können ja Zeichen heiliger Dinge sein. Die seinige ist: Sacrament ist ein körperliches oder materiales Element, äußerlich sinnlich gegeben, das eine unsichtbare und geistige Gnade im Bilde darstellt, nach göttlicher Einsetzung bezeichnet, und durch Heiligung (Einsegnung) wirklich enthält [83]. Es muß also bei jedem Sacrament etwas Sichtbares, Materiales, oder das Sacrament im engern Sinn, und etwas Unsichtbares, Geistiges, oder die göttliche heilige Sache, Inhalt und Kraft des Sacraments (res s. virtus sacramenti) vorhanden sein: und es gehört dazu 1) wirkliche innere Aehnlichkeit, Analogie, des äußerlich Darstellenden mit dem dargestellten innern Göttlichen, welche z. B. bei der Taufe in der reinigenden Kraft besteht, die ebenso dem darstellenden Wasser, wie der dargestellten göttlichen Gnadenwirkung zukommt (es muß, wollte Hugo richtig sagen, ein wirkliches Symbol sein,

---

82) P. VIII. c. 11—13.

83) P. IX. c. 2. „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.“ In der Summe Tr. II. c. 1. hatte er nur folgende kürzere Definition gegeben: „sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae (quam scilicet confert ipsum sacramentum: non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia)“ die er auch de sacram. L. II. P. VI. c. 3. wiederholt. Aus beiden scheint Lombards Definition entstanden zu sein: „sacramentum ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

nicht ein bloß willkührliches und an sich bedeutungsloses), 2) ausdrückliche göttliche Einsetzung der tiefern sacramentlichen Bedeutung des äußern Zeichens, und 3) damit es nicht als bloßes Symbol erscheine, Heiligung (sanctificatio), geistliche Kraft, die durch die Einsegnung (ex benedictione) im Zeichen wirklich enthalten ist und mitgetheilt wird. Das erste vom Schöpfer, das zweite vom Erlöser, das dritte vermittelst des Vertheilers (Priesters)[84]).

Es fragt sich nun aber, auf welche bestimmte Dinge Hugo diesen Sacramentsbegriff angewandt wissen wollte? Man sollte erwarten, nur auf einige wenige kirchliche Handlungen: aber dem ist keineswegs so. Auch bei ihm werden darunter noch immer eine große Menge Momente des kirchlichen Lebens begriffen. Es ist bekannt, daß er zuerst unter den Scholastikern in seiner Summe schon die später von Lombard und Gratian fixirten sieben Sacramente auszeichnet. Diese waren ihm aber keineswegs die einzigen, sondern nur die vornehmsten, neben denen noch viele andere hergingen. Die Beschränkung liegt also auch bei ihm immer nur in der Gradunterscheidung der Wichtigkeit der Sacramente. Diese macht er bestimmter in de sacramentis. Es giebt, sagt er hier, drei Classen von Sacramenten: 1) solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird, wie (sicut) die Taufe und das Abendmahl. 2) Sacramente, die, ob sie gleich nicht nothwendig zur Seligkeit sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, wie der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche, u. a. 3) Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, wie die Ordination, die Weihe des Ornats der Geistlichen u. a. Die erste Classe dient also zum Heil, die zweite zur Uebung, die dritte zur Vorbereitung[85])." So sind also hier we-

84) Cap. 2. „Prima indita per creatorem: secunda adjuncta per salvatorem: tertia ministrata per dispensatorem."

85) Cap. 7. „Sunt quaedam sacramenta in quibus principaliter

nigstens viel mehrere denn jene sieben als Sacramente bezeichnet: und dieß konnte auch wohl geschehen, da jene erste Forderung der innern Aehnlichkeit des Bezeichneten und Bezeichnenden sich auf sehr viele kirchliche Handlungen anwenden ließ, so wie dieß bei der exegetischen und historischen Schwäche und daher Willkühr dieser Zeit auch mit der zweiten und dritten Forderung der göttlichen Einsetzung und der wirklich im Zeichen enthaltenen göttlichen Kraft geschehen konnte (so daß zuletzt nur die kirchliche Sitte entscheiden mußte). Die bestimmte Gradunterscheidung war jedoch immer höchst wichtig.

Nun fragt sich aber freilich noch, welche einzelne bestimmte Dinge er jeder einzelnen jener drei Classen, namentlich der ersten, unterordnete. Und da erhalten wir leider keine vollkommen genügende Antwort. Jenes „wie (sicut) die Taufe und das Abendmahl" bei der ersten Classe könnte immer noch Platz für mehrere offen lassen. Wenden wir uns dann an die vollständige Ausführung des hier gegebenen Allgemeinen im zweiten Buche des Werks, so ergiebt sich nur Folgendes. Zuerst handelt er bei Gelegenheit der kirchlichen Aemter und des geistlichen Ornats von der dritten Classe (Abschnitt III. und IV.), darunter auch von der Ordination: diese gilt ihm also hier nicht wie in der Summe als eines der vornehmeren Sacramente. Darauf folgt das Sacrament der Kirchweihe, das er in einem besondern Abschnitt (V.) ausführlich als eines der wichtigeren behandelt. Der Uebergang vom vorhergehenden Abschnitte aus scheint anzudeuten,

salus constat et percipitur. Alia sunt, quae etsi necessaria non sunt ad salutem (quia sine his salus haberi potest), proficiunt tamen ad sanctificationem, quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest. Sunt rursum alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt."

daß hiermit erst die eigentlichen Sacramente beginnen (ad sacramentorum considerationem transimus). Er behandle aber, sagt er, die Kirchweihe zuerst, weil ja in der Kirche alle übrigen Sacramente celebrirt werden. (Vielleicht schob er hier dieses Sacrament anstatt der Ordination unter die vornehmeren ein.) Ausgezeichnet werden darauf noch die Taufe (Abschnitt VI.), die Confirmation (VII.), das Abendmahl (VIII.), die Ehe (XI.), die Buße (XIV.), und die letzte Oelung (XV.). Aber bei keinem dieser Sacramente, als bei der Taufe und dem Abendmahl, spricht er so, daß sie zu jener ersten Classe nothwendig gerechnet werden müßten. Man weiß daher nicht, ob er nicht auch noch einige davon zur zweiten Classe gerechnet hat. Jedoch kommt in einem besonderen Abschnitte (IX.), worin er diese zweite Classe aufzuführen, wenn auch nicht erschöpfen zu wollen scheint, und welcher überschrieben ist de minoribus sacramentis, keines von den genannten vor. Wir müssen das Wichtigste aus diesem Abschnitte anführen. Da alle Sacramente theils in Sachen, theils in Handlungen, theils in Worten bestehen (und dieß darum, damit bei der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen, Alles was um ihn und an ihm war, seine ganze Umgebung und Thätigkeit, wieder geheiligt würde [86]), so müssen auch diese Sacramente hiernach eingetheilt werden. 1) In Sachen bestehen der Gebrauch des Weihwassers; die Besprengung mit Asche, die Weihe der Palmen, der Maien, der Wachskerzen, der Glocken u. A. 2) In Handlungen bestehen das Anhauchen im Exorcismus, das Zeichen des Kreuzes, das Schlagen der Brust, das Beugen des Hauptes, des Knies, das Niederwerfen des ganzen Körpers rc. 3) In Worten bestehen allerlei heilige Spruchformeln, Gesänge (besonders Hymnen), das Vater unser rc. Das Alles wird mit dem Worte Gottes zum Sacrament geheiligt, entweder daß es durch wirkliches wörtliches Anrufen der göttlichen Kraft, oder aus dem bloßen Glauben,

86) Vgl. L. I. P. IX. c. 6.

die göttliche, heiligende Wirksamkeit (sanctificationis effectum) empfängt. Ausdrücklich unterscheidet Hugo hier zuletzt noch von den (bisherigen) Sacramenten die blossen sacra, die die Wirksamkeit der geistlichen Gnade nicht haben und die Heiligung nicht mittheilen. Diese sind Alles, was zum Schmuck und den Besitzungen der Kirchen gehört[87]. —

So verfehlte also hier Hugo in der Ausführung die Bestimmtheit, die er sich im Allgemeinen vorgesetzt hatte. Er scheint aber auch bisweilen geschwankt, und bald mehr, bald weniger Einzelnes unter seinen Sacramentsbegriff aufgenommen zu haben. So sagt er einmal, nachdem er einige Sacramente jener ersten und zweiten Hauptclasse angeführt hat, daß hier doch nicht von lauter eigentlichen und zu oberst so genannten Sacramenten die Rede gewesen[88]. In einem ganz ähnlichen Falle bei Aufzählung der A. T. Sacramente, daß hier manches nicht Sacrament im engsten Sinne, sondern nur Zeichen eines heiligen Dinges gewesen sei[89]. Ueberhaupt geht aber hervor, daß die später fixirte Zahl Sieben doch auch bei ihm schon eine gewisse Bedeutung hatte.

Die gemeine Kirchentradition lehrte nun eine magische Wirkung der Sacramente, und überschätzte daher das äußere todte Werk. Die Scholastiker dagegen hatten richtig erkannt, daß die Rechtfertigung und Heiligung wesentlich etwas Innerliches, Freies, Geistiges sei, und auf dem Glauben beruhe. Dieß widersprach sich und mußte daher vereinigt werden, was dann meist auch durch künstliche Dialektik geschah. Hugo aber überhebt sich mit sehr richtigem Gefühl dieser unnützen Mühe, schiebt bei den Gründen für die Einsetzung der Sacramente den Gedanken der magischen Wirkung ganz bei Seite, und zeigt dagegen vor Allem, und zum Theil sehr treffend, wie die eigenthümliche Beschaffenheit der menschlichen Natur und ihr Bedürfniß es fordere, daß solche Mittel

87) L. II. P. IX. c. 1. 10.
88) L. I. P. IX. c. 6.
89) L. I. P. XII. c. 10.

(auf natürliche Weise) das Innere zu heben und zu fördern, vorhanden seien, die einfache religiös-praktische Bedeutung der Sacramente, womit dann auch die Rechtfertigung und Heiligung durch den Glauben bestehen konnte. Der Zweck ihrer Einsetzung, sagt er, war ein dreifacher. Zuerst Demüthigung (propter humiliationem). Der Mensch, so lange er in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott war, brauchte die Außendinge nicht zu seiner Seligkeit, fand in ihnen nicht sein Gut, denn dieses war ihm eben in Gott. Aber er verließ das Höhere, und stürzte sich in seinem Dünkel mit der Begierde in das Niedere, Sinnliche hinein, und unterwarf sich demselben: und dieß scheidet ihn nun von Gott, verhüllt ihm dessen Erkenntniß, und erkältet die Liebe zu ihm. Billig soll er sich also nun auch gerade in der ganz andern Absicht dem Sinnlichen unterwerfen, um den durch dasselbe wieder zu finden, den er stolz verlassen hatte. Es ist aber die tiefste Demüthigung, daß er sich nun den Dingen unterwerfen muß, die ihrem Wesen nach unendlich tief unter ihm stehen, eigentlich ihm selbst unterworfen sind. Dieser Grund beruht freilich auf einer falschen, besonders von der Hierarchie gepflegten Ansicht von der Demuth, da man nämlich außer Gott auch noch andere Wesen, sogar äußere sinnliche Dinge zu Gegenständen derselben machte. Hugo fügt jedoch hinzu, daß die Gläubigen das Heil nicht von (ex) diesen äußeren Dingen, sondern nur in ihnen suchen. Das Heil komme immer nur von Gott selbst, der nur diese Dinge als Mittel gebrauche, um die Menschen zum Heile zu führen. Nicht die Elemente selbst geben (tribuunt) das Heil, sondern durch sie der, der dasselbe in ihnen zu suchen gebietet. Besser ist der zweite Grund, die Belehrung (propter eruditionem). Der Mensch soll durch das Aeußere zu dem Inneren, durch das Sichtbare zum Unsichtbaren, Göttlichen geführt werden. Er ist sinnlich geworden, und darum braucht er sinnliche Mittel, das Uebersinnliche zu fassen. Es muß ihm etwas Aeußerliches gegeben werden, das seine Aufmerksamkeit reize, damit er innerlich gesund

werde. Wenn der Kranke auch die Arznei nicht begreift, so sieht er doch das Glas, und dieß giebt ihm die Ahnung der heilenden Kraft darin, und flößt ihm Vertrauen und Hoffnung ein. Drittens Uebung (propter exercitationem, was im Grunde mit dem Vorigen zusammenfällt). Der Mensch hing ursprünglich dem einen höchsten Gute an, und bedurfte daher keiner Vielfältigkeit der geistigen Beschäftigung: nun aber, da sein Streben durch die Begierde getheilt und veränderungssüchtig geworden ist, und damit zu allem Bösen leicht verführbar, so bedarf er einer anderen heilsamen Veränderung in seiner Beschäftigung, die ihn von jener sündlichen abhalte; und diese findet er in den Sacramenten, die je vielgestaltiger, desto zweckmäßiger das innere Leben anregen. Hugo trägt diesen Gedanken hier gleich auf den ganzen Cultus über, und zeigt sehr schön und innig, wie in demselben alles auf die verschiedenartigste Weise zur Erquickung, Stärkung und Läuterung des innern geistlichen Lebens zusammenwirke und wirken solle, womit zugleich ein ernstes Wort gegen die leere äußere Werkheiligkeit jener Zeit gesprochen war[90].

Darauf handelt er von den drei Personen, die beim Sacrament thätig sind. Es ist eine absteigende Reihefolge. Der Schöpfer schafft die Elemente; der Erlöser, Gottmensch, setzt sie ein; und der Vertheiler, der Mensch, heiligt sie; so jedoch, daß die Gnade auch durch den kommt, von dem sie kommt. Der Mensch ist dabei nur Werkzeug Gottes, er handelt aber um so vielmehr recht eigentlich selbst, als Gott durch ihn wirkt. Denn was der Mensch für sich thut, das thut er in dem Seinigen, und thut's eigentlich nicht wahrhaft, weil er die Wahrheit nicht thut. Hieraus wird bewiesen, daß auch der Priester beim Sacrament wirklich selbst thätig sei. Ferner wird die Vergleichung durchgeführt; Gott der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote, die Gnade die Arznei, das Sacrament das Ge-

---

90) L. I. P. IX. c. 3.

säß derselben [91]). Endlich die wichtige Frage nach der Nothwendigkeit des Gebrauchs der Sacramente. Zwischen die beiden Meinungen der Läugner der Nothwendigkeit der Sacramente und derer, die mit abergläubischer Aengstlichkeit ihre absolute Nothwendigkeit zur Seligkeit behaupteten, stellt sich Hugo in die Mitte und bestreitet beide treffend. Gegen jene erstere Meinung sagt er: Man muß unterscheiden, von Seiten Gottes, freie Anordnung der Sacramente, von Seiten des Menschen, Pflicht des Gehorsams sie zu gebrauchen. Gott konnte allerdings den Menschen auch ohne die Sacramente retten, wenn er wollte. Nun aber, da er sie einmal eingesetzt hat, muß sie der Mensch, wenn keine äußern Hindernisse dazwischen stehen, gebrauchen, sonst verweigert er Gott den Gehorsam. Gegen die zweite Meinung: Eben darum ist aber auch die Behauptung ihrer absoluten Nothwendigkeit eine unstatthafte Beschränkung der göttlichen Macht (gratia). Gott kann auch noch immer ohne die Sacramente retten. Ist dem Menschen durch Zeit- oder Ortsverhältnisse ihr Gebrauch unmöglich gemacht, so reicht die Sache, das Wesen des Sacraments (res, virtus sacramenti), Glaube und durch diesen thätige Liebe, vollkommen aus. So schon bei Vielen unter dem natürlichen Gesetze. „Sage mir, was meinst du, der du die göttlichen Sacramente verehrst, und indem du sie zu ehren meinst, Gott verunehrest? Indem du den Sacramenten Nothwendigkeit auflegst, nimmst du dem Urheber der Sacramente die Macht, und nennst den frommen Sinn eitel. Du sagst mir: Wer die göttlichen Sacramente nicht hat, der kann nicht selig werden. Ich antworte dir: Wer die Kraft und das Wesen der Sacramente hat, der kann nicht untergehen. Du sagst mir: Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, der kann nicht in das Himmelreich kommen. Ich antworte dir: Wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben, und wird den Tod nicht sehen ewiglich. Entweder läugne, daß der

91) Cap. 4.

Glaube ohne das äußere Zeichen nicht möglich sei, oder nimm dein Verdammungsurtheil zurück. Die Sache muß mehr gelten als das Zeichen, der Glaube mehr als das Wasser. Und wo soll einst der Mittelort sein für diejenigen Menschen, die weder gerettet werden können, weil sie das Wasser nicht hatten, noch verdammt, weil sie doch den Glauben hatten? Doch du wirfst ein: Was nützen mir dann die Sacramente? Ich habe Glauben und Liebe und andere Tugenden, und so kann ich der Sacramente entbehren. Aber wie magst du die Liebe Gottes haben, und doch seine Einrichtungen verachten? Hast du die Liebe wirklich, o so wirst du eilen, arbeiten und streben, seine Satzungen zu erfüllen, und nur wenn dir dieß die äußern Umstände unmöglich machen, dich auf den frommen Willen zurückziehen. Man schreibe nur diesen Dingen nicht selbst zu, was nur durch sie uns kommt. Man verehre in ihnen nicht so sehr die äußere Gestalt, daß man dieser die unsichtbare Wahrheit unterwirft [92])."

Den Uebergang zur Abhandlung vom Glauben als Gnadenmittel macht Hugo durch Darstellung des innigen, untrennbaren Zusammenhanges von Glauben und Sacramenten, woran sich dann auch die guten Werke schließen müssen. Sie waren alle drei sowohl vor als nach Christo zur Seligkeit nothwendig. Der Glaube ohne Werke ist todt, das Werk ohne Glauben nichtig, und beide können wiederum mit der Verwerfung der Sacramente nicht bestehen; denn diese wäre Lieblosigkeit gegen Gott. Jedoch wo Glaube und Liebe sind, ist der Vorsatz des guten Werkes, wenn die Ausführung nicht möglich, genug, und wird das Heil ebenso wenig, wie durch die Unmöglichkeit des Gebrauchs der Sacramente gehindert. Jedoch wo alles Dreies beisammen sein **kann**, muß es auch Statt haben. Dann hat der Glaube ohne Werke kein Verdienst rc. Im Glauben erhält der Christ für den Kampf mit dem Teufel die Tapferkeit und Stärke (robur),

92) Cap. 5.

in den Sacramenten Vertheidigungs-, und in den guten Werken Angriffswaffen (arma-tela) [93].

Der zehnte Abschnitt, vom Glauben. Mehreres aus dieser Abhandlung haben wir oben schon in der Charakteristik von Hugo's speculativ-theologischer Methode gegeben. Jedoch sind immer noch einige wichtige Partieen übrig, die besonders seine Ansicht vom Glauben als Gnadenmittel entwickeln, und daher wesentlich in das kirchliche System gehören. Hugo hat das Wesen des seligmachenden Glaubens tief ergriffen, und wahrscheinlich viel dazu beigetragen, daß dasselbe auch bei den späteren Scholastikern ziemlich richtig erkannt worden ist, obschon die Tradition vielfach hinderlich war.

Die ihm eigenthümliche wichtige Unterscheidung des Objectiven und Subjectiven im Glauben, der Erkenntniß oder des verständigen Inhalts desselben (cognitio), und des Gefühls oder der Sache des Herzens und inneren Lebens (affectus), welches Letztere jenem Ersteren immer zur Seite gehen muß, braucht er für die Erörterung des Wachsthums im Glauben. Der Glaube kann in beiderlei Hinsicht, der Erkenntniß und dem Gefühle nach, wachsen. Der Erkenntniß nach wächst er durch Unterricht und Erweiterung des Wissens. Dem Gefühle nach, wenn er an Innigkeit und Beständigkeit zunimmt. Doch geht Beides nicht nothwendig in gleichem Grade parallel. Einige haben eine große Glaubenserkenntniß und wenig Innigkeit, Andere umgekehrt. Jedoch ist die Stärke des Gefühls bei weitem dem Umfange der Erkenntniß vorzuziehen. Dieß deutet auch der Herr an, wenn er zur Chananäerin, die noch wenig wußte, aber doch fest vertraute, sagt: Weib, dein Glaube ist groß. Das Wissen unterstützt nur den Glauben, die Innigkeit giebt ihm aber erst den eigentlichen Werth und das Verdienst [94].

Zwei Gegenstände sind es aber doch, die der Glaube nothwendig umfassen muß, der Schöpfer und der Erlöser;

93) Cap. 8.
94) Cap. 3. 4.

und zwar ein Schöpfer und ein Erlöser; und jener unterschieden von seinem Werk, dieser unterschieden von seinen Sacramenten. Jenes das Werk der Schöpfung, dieses das Werk der Wiederherstellung. Wenn hiervon dem Glauben etwas fehlt, so kann er nicht als wahrer Glaube gelten. So unterschieden die Heiden nicht zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf und verehrten dieses statt des ersteren, und die heidnischen Philosophen kannten zwar jenen Unterschied, aber den Erlöser nicht, und daher können auch sie nicht Gläubige genannt werden. „Erkenne und bekenne also, ruft Hugo aus, beide, den Schöpfer und den Erlöser; einer reicht ohne den andern nicht aus. Der Schöpfer und der Erlöser ist nur Einer. In Ansehung seiner ist er dein Schöpfer, in Ansehung deiner dein Erlöser. Hätte er dich nur geschaffen, ein anderer aber erlöst, so wärest du jenem dein Dasein, diesem deine Erlösung schuldig. Dann wäre deine Liebe und dein Gehorsam getheilt, und gehörten nicht bloß Einem, und von beiden würdest du den mehr lieben, von dem du das meiste Gute hättest. Deinem Schöpfer hast du es zu danken, daß du bist: dem, der dich erlöst hätte, dem hättest du es zu danken, daß du selig bist, und diesen würdest du deßwegen mehr lieben als jenen. Damit nun von dir der Erlöser nicht mehr als der Schöpfer geliebt werden möchte, so wollte Ein Gott dein Schöpfer und Erlöser zugleich sein, und hat deßwegen für dich gelitten, um dadurch gleichsam deine Liebe zu erkaufen. Der Natur nach ist er dein Schöpfer, der Gnade nach dein Erlöser [95])." So sicherte sich also Hugo auch gegen den Vorwurf der allzu großen Milde. In Bezug auf den Glauben an den Erlöser entwickelt er aber auch noch folgende treffliche Ansicht. Viele in dieser Zeit, die in einem dumpfen positiven Sinne befangen, den Werth des Glaubens allein in dem Festhalten der möglichst größesten Menge von Glaubenssätzen beruhen ließen, behaupteten namentlich, daß alle

95) Cap. 5.

Glaubensartikel des neuen Testaments auch schon den Gläubigen des alten Testaments von Anfang der Welt an, den Vornehmeren wie den Geringeren, in gleichem Umfange wie uns, besonders Alles, was zur Erlösung gehört, als Geburt, Leiden, Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt Christi, bekannt gewesen sein müssen. Denn da wir nur durch diesen Glauben erlöst werden, so habe er doch auch bei jenen vorhanden sein müssen. Diese Meinung bestreitet nun Hugo in Folge seiner tieferen Einsicht in das Wesen des Glaubens treffend. Wenn das wahr ist, sagt er, so ist in alter Zeit entweder das Heil überaus selten gewesen, oder die Vollkommenheit überaus häufig (aut fuit perrara salus, aut nimis numerosa perfectio). Jenes würde gegen die göttliche Gnade sein, also müßte dieses gelten: dann aber müßten in jenen Zeiten Alle Propheten gewesen sein, und es bliebe nichts für die Zeit der Gnade übrig, da doch die Apostel von dieser, als von einer neuen Zeit reden, in der eine neue Offenbarung geschehen, ein neuer besonderer Geist ausgegossen sei. Der Herr selbst nennt den Johannes größer als alle Propheten. Er aber, der Freund des Bräutigams, zweifelte und fragte: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten? Und so viele Tausende vor ihm sollten einen festeren Glauben gehabt haben? — „„Selig sind die Augen, heißt es, die sehen, was ihr sehet. Viele Könige und Propheten haben sehen wollen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen."" Dieß kann nicht bloß vom äußerlichen Sehen verstanden werden, so daß jene Propheten etwa das, wovon sie schon innerlich im Glauben überzeugt waren, nur auch noch in der äußeren Erscheinung hätten sehen wollen. Denn was hätte ihnen das letztere viel hinzugethan? Das Innere ist ja doch die Hauptsache; das Fleisch ist nichts nütze, der Geist macht lebendig. Auch zweifelten ja selbst die Apostel bisweilen an Christo, der ihnen doch in eigener Person nahe war, konnten namentlich sein Leiden und seinen Tod nicht begreifen. Und jene Gläubigen des alten Testaments sollten vollkommner und fester in ihrer Erkenntniß

gewesen sein als sie? Ueberhaupt, unendlich vollkommner müßte damals der Glaube gewesen sein, als jetzt, da dort (wie man meint) alle in prophetischer Inspiration ohne äußerliche Vermittelung geschaut hätten, was hier nur durch äußere Mittheilung geglaubt wird. Und wer wollte dann nicht lieber in jener Zeit gelebt haben? Daher meinen wir: sowie bei uns von den gleichzeitig Zusammenlebenden nur Wenige die umfassendere Erkenntniß der Heilslehre besitzen, während die Meisten dazu gar nicht fähig sind, und daher nur sehr spärlich erkennen, aber doch fest glauben und hoffen und innig verlangen: so war es auch im Fortgange der Zeiten. Glaube an den Schöpfer und Erlöser war immer nöthig. Vor dem Gesetze aber wurde die Erlösung nur überhaupt vom Schöpfer erwartet, ohne daß die besondere Art und Weise derselben bekannt war. Unter dem Gesetz wurde die Person des Erlösers erwartet, ohne nähere Bestimmung derselben. Unter der Gnade endlich ist Alles offenbar geworden. Jedoch will Hugo zugeben, daß immer auch vor dem neuen Testament einige wenige Vollkommnere den ganzen Rathschluß Gottes erkannt haben; die übrigen, die Kleinen, schlossen sich an sie an, zutrauensvoll glaubend, was sie glaubten. — So war also im Wesentlichen zu allen Zeiten der Glaube, nämlich der an den Schöpfer und Erlöser, ein und derselbe, nur das Maaß der Glaubenserkenntniß war verschieden, indem sich die göttliche Offenbarung nur allmälig weiter bestimmte und entwickelte [96]). Dieß der klare, milde Sinn Hugo's im Gegensatz zu der Buchstabenklauberei mancher Ketzerrichter seiner Zeit: womit wir jedoch keineswegs Bernhard meinen; denn gerade ihn hatte Hugo besonders um diesen Punkt befragt, und seine Antwort ist es, der er hier größtentheils folgt [97]).

Endlich macht er noch schön den Unterschied klar, der zwischen diesem Leben im Glauben und der einst zu hoffen-

96) Cap. 6—8.

97) Ein kurzer Auszug aus Bernhards Antwortsschrift findet sich bei Cramer, 6te Fortsetzung von Bossuet, S. 265—66.

den reinen Erkenntniß des ewigen Lebens im Schauen zu denken sei. Er nennt den Glauben im alten weiteren Sinne ein Sacrament (sacrae rei signum), und deutet dahin die Stelle: „„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht.““ — „Was heißt im Spiegel sehen? Im Bilde sehen. Was heißt von Angesicht zu Angesicht sehen? Die Sache selbst sehen. Denke dir, es stände Jemand hinter oder über dir. Du bist abgewandt von ihm, siehst sein Angesicht nicht, hast nicht das deinige auf das seinige gerichtet. Er blickt vielleicht nach dir und erkennt dich klar, aber du nicht ebenso ihn: und so lange du so siehst, kannst du ihn nicht sehen. Nimm aber einen Spiegel und stelle ihn vor dich, so wirst du alsbald das Bild dessen sehen, der hinter deinem Rücken oder über deinem Haupte ist. Aber was siehest du? Doch nur sein Bild, siehst ihn noch nicht von Angesicht, du erkennest noch nicht, wie du erkannt wirst. Er blickt auf dich herab, der dich sieht; aber du bist von ihm abgewandt. Wende dich nun; und du wirst nicht mehr das Bild, sondern die Sache selbst sehen, obwohl du einige Aehnlichkeit zwischen dem Bilde und der Sache wahrnimmst. Ein solches Bild ist nun der Glaube, er ist nur Zeichen von der Sache, die einst geschaut werden soll; er ist Sacrament des künftigen Schauens. Das dunkle Wort ist die heilige Schrift, der Spiegel dein Herz, wenn es nur rein und klar ist. Und so sehen die Gläubigen hier nur im Bilde zur Heiligung, was sie einst vollkommen geheiligt ergreifen sollen in Wahrheit. Wird nun als höchstes Gut des Menschen mit Recht das Schauen seines Schöpfers genannt, so kann man auch mit eben dem Rechte den Glauben, durch den er anfängt, den abwesenden gewissermaßen zu erkennen, den Anfang alles Guten, den Grund der Wiederherstellung nennen; und der Fortschritt dieser Erlösung richtet sich dann nach dem Wachsthum des Glaubens, je nachdem daß der Mensch immer höher und heller erleuchtet wird, und immer stärker und inniger liebt. Und so hat der Fromme, so lange er in

diesem Körper entfernt von seinem Herrn in der Fremde lebt, sein Leben aus dem Glauben; so wie er, wenn er nun aus diesem mühseligen Arbeitshause befreit und eingeführt sein wird zu seines Herrn Freude, sein Leben haben wird im Schauen. Diesen Lohn soll er sich aber durch den wohlbestandenen Kampf des Lebens im Glauben verdienen [98]). [Wie Hugo aber doch oft diese schöne mäßige Grenze überschritt, haben wir beim Mysticismus gesehen.]

Hierauf im eilften und zwölften Abschnitt das dritte Heilsmittel, die guten Werke, und weil zu diesen das göttliche Gesetz die Anweisung giebt, unter dem Titel: vom natürlichen und geschriebenen Gesetze. Hugo zeigt hier aber zugleich überhaupt den Unterschied dieser beiden Heilsordnungen, von einander sowohl, als von der Heilsordnung unter der Zeit der Gnade. Zunächst in Betreff der Sacramente. Die früheren Sacramente waren von den neutestamentlichen so verschieden, daß sie nur Zeichen und Bild von diesen waren, nicht eigentlich in sich selbst die heiligende Kraft enthielten, sondern von diesen gleichsam erst liehen. Alle Sacramente überhaupt aber haben ihre Kraft erst durch das Leiden des Erlösers erhalten, und eher konnte kein Gerechter wirklich in den Himmel eingehen, als bis der Fleischgewordene vorangegangen war, und die Thür geöffnet hatte. Ferner war der Gebrauch der Sacramente unter dem natürlichen Gesetze (Zehnden, Opfer) mehr freigelassen; unter dem geschriebenen Gesetze und der Gnade aber zur Seligkeit nothwendig gemacht. Dieß rechtfertigt Hugo durch die Idee einer allmäligen Erziehung des Menschengeschlechts, die sich überhaupt durch sein ganzes Werk hindurchzieht, und die ihm auch die Form ist, unter welcher er so Manches weit natürlicher und historischer auffaßt, als viele seiner Zeitgenossen. Vor dem geschriebenen Gesetze, sagt er, nährte Gott die Kleinen gleichsam mit milder Speise: unter dem Gesetz versuchte er die schon Geübten mit dem Befehl: und zuletzt

98) Cap. 9.

unter der Gnade sollen die Vollkommenen in der Freiheit des Geistes wandeln. Es konnten also die Heiligen unter dem natürlichen Gesetz schon durch den in Liebe thätigen Glauben gerecht werden. Verändern mußten sich aber die Sacramente, nach dem Gesetz des stetigen Fortschreitens, je näher die Ankunft des Erlösers heranrückte. So waren die Sacramente des natürlichen Gesetzes gleichsam ein Schatten der Wahrheit, die des geschriebenen ein Bild von ihr, und die der Gnade der Leib der Wahrheit selbst, weil in ihnen das Leben der unsichtbaren Gnade am klarsten sich offenbarte. Unter dem natürlichen Gesetz waren die Gläubigen noch zerstreut, und nur innerlich im Glauben verbunden. Damit aber diese innere Einheit höher gehoben und weiter verbreitet würde, damit eine feste Form des Glaubens entstünde, ward auch eine äußere Gemeinschaft gegründet, und Abraham berufen, an den sich alle anschließen sollten [99]). So dachte sich Hugo richtig die nothwendige Entstehung der äußeren Kirche aus der inneren. — Hierauf die Lehre vom Gesetz als Vorschrift der guten Werke. Die Vorschriften des natürlichen Gesetzes waren ganz einfach nur zwei: das Gebot: Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen rc., und das Verbot, die Negative von Jenem. Beides wurde in dem geschriebenen Gesetz zu den zehn Geboten erweitert. Nun giebt es aber überhaupt theils absolut Gebotenes oder Verbotenes, theils Erlaubtes. Jenes sind die zu aller Zeit unveränderlichen Vorschriften (praecepta immobilia), dieses die je nach der Zeit veränderlichen (praecepta mobilia). Das Erlaubte war unter dem natürlichen Gesetz völlig frei, unter dem geschriebenen ward aber auch von dem Erlaubten vieles verboten und geboten, damit das Volk beim einigen Gott erhalten, im Gehorsam geübt und in seinen oft wilden Leidenschaften gezügelt würde (die äußere Disciplin sollte als Mittel zum wahren inneren Leben dienen). Einige hierbei angeführte Beispiele zeigen, daß Hugo den Geist der mo-

99) P. XI. c. 1 — 6.

falschen Gesetzgebung gut gefaßt. Ueber den Decalog macht er manche gute Bemerkungen, indem er ihn sowohl seiner Form (Unterschied der beiden Tafeln, Reihefolge der Gebote), als seinem Inhalte nach ausführlich behandelt. Er trägt nach Art seiner Zeit fast die ganze Moral hinein. — Auch in der Zeit der Gnade sind mit Abschaffung der bloß fleischlichen Gebräuche noch einige veränderliche Vorschriften zur Anregung und Uebung des geistlichen Lebens [also nicht für bloße opera operata] beibehalten worden, z. B. die Vorschrift des Fastens. Die Gesetzgebung aller drei Zeiten charakterisirt Hugo endlich so: Sie unterscheiden sich wie Buchstaben, Worte und Sätze. In den Buchstaben bloß Schall; in den Worten schon Sinn; in den Sätzen voller Sinn. So das vormosaische Gesetz gegen den Genuß des Schweinfleisches bloß Schall, Element, bloß Uebungsmittel: das mosaische Gesetz: „Du sollst nicht ehebrechen," schon der Anfang des Sinnes: Christi Gesetz: „Wer ein Weib ansiehet 2c." der ganze volle Verstand. „Du sollst nicht Fleisch mit seinem Blute essen," noch unklarer, dunkler Ton: „Du sollst nicht tödten," schon bedeutendes Wort: Christi Gesetz auch gegen den Zorn, voller Sinn, ganzer Satz, vollständige Rede [100]). Dieß als Probe von Hugo's gewiß nicht geistloser Auffassung der drei Oekonomieen.

2.

(Zweites Buch.)

Hier fährt Hugo nur fort die Kirchenlehre nach seinem biblisch-historischen Plane zu entwickeln, von der Incarnation nämlich bis zum Ende der Welt. Cramers Ansicht, daß er hier zum Unterschiede vom ersten Buche diejenigen Lehren vortrage, welche die Religion der christlichen Kirche von der natürlichen und jüdischen Religion unterscheiden, ist unrichtig;

---

100) P. XI. c. 7. P. XII. Vgl. die kleine Schrift: institutio in decalogum. T. II, fol. 1 sq.

denn solche Lehren sind auch schon, wie vorliegt, größtentheils der Inhalt des ersten Buchs. — Da nach jenem biblisch-historischen Plane, wenn alle Beziehungen des Christenthums von der Menschwerdung Christi an bis zum Weltende zusammengefaßt werden sollten, neben den höher theoretischen Gegenständen, auch Manches über Cultus, Kirchenverfassung und kirchliches Leben aufgenommen werden mußte, und mithin hier nicht wie im ersten Buche alle einzelnen Lehren von gleicher Bedeutung waren, so bemerkt Hugo im Prolog: das Christenthum nähre sowohl die Starken, wie die Kleinen und Einfältigen; es gebe in der Schrift Tiefen der göttlichen Belehrung, aber daneben auch Leichteres, Allen Zugängliches. Nach diesem Unterschiede müsse sich auch der Vortrag richten, bald höher sich aufschwingend, bald in allgemein ansprechender, einfacher Rede sich haltend. Dieser Unterschied erzeuge kein Mißverhältniß, sondern das Große und Geringe neben einander mache nur eine schöne Mannigfaltigkeit der Lehren, wie der Geistesgaben in der Kirche; es ergänze sich gegenseitig zu einer Regel der Wahrheit, bringe eine vollendete Harmonie hervor.

Im ersten Abschnitte handelt Hugo von der Incarnation. Ueber seine Besonnenheit und Mäßigung bei dieser von der neugierigen scholastischen Speculation so vielfach in Anspruch genommenen Lehre siehe oben S. 210. Ob er gleich auch selbst viele von den speculativen Fragen discutirt, die seine Zeit beschäftigten, so tadelt er doch streng die allzu große Spitzfindigkeit und bloße Wortkrämerei, streitet besonders scharf gegen die nichtswürdigen Distinctionen, aus denen etwas später der nihillanistische Streit hervorging. Wir können übrigens füglich die Partieen übergehen, in denen er im Grunde mit den gemeinen Vorstellungen der Zeit übereinstimmt; müssen aber zwei von ihm eigenthümlich gepflegte Meinungen anführen, die er auch in zwei besondern Schriften vorträgt. Die eine ist, daß die menschliche Natur Christi dasselbe Wissen besessen habe, wie die göttliche. Walther von Mortagne, ein lebendiger Kopf, der vielfach

als Theilnehmer in den dogmatischen Händeln dieser Zeit erscheint, hatte, nachdem er vernommen, daß Hugo in einer Disputation jene Behauptung aufgestellt, in einem Briefe ihn um die Sache befragt [101]); und Hugo antwortete ihm in der Schrift de sapientia Christi et Christo [102]). Er geht hier zunächst von dem alexandrinischen Satze aus, daß alles unser Erkennen wesentlich ein Erkennen in Gott sei: es ist nur ein Licht, Gott, und alles Erkennen eine Erleuchtung durch ihn; wir sehen alle Dinge in Gott. Durch die göttliche Weisheit also sind auch alle endliche Geister weise, und werden erleuchtet durch Theilhaftigkeit (participatione) an ihr; diese Theilhaftigkeit richtet sich aber nach dem größeren oder geringeren Maaße der Empfänglichkeit. Dieß nun angewandt auf die menschliche Seele Christi, so gehörte ihr, da sie die größte Empfänglichkeit besaß, auch die volle Theilhaftigkeit an der göttlichen Weisheit. Diese Anwendung jenes alexandrinischen Gedankens, wie ihn Hugo besonders aus Augustin und Dionysius Areopagita [103]) haben mochte, ist überhaupt als Beispiel des Einflusses der alexandrinischen Lehre auf die dogmatischen Bildungen dieser Zeit merkwürdig. (Leicht konnten übrigens die franz. Benediktiner hier auch eine Aehnlichkeit mit dem philosophischen Mysticismus des Malebranche finden [104]).) Ohnehin, sagt Hugo weiter, kam die volle göttliche Weisheit der Seele Christi nach dem Rechte ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur zu (privilegio unionis). Endlich beruft er sich auf das „Wohnen der Fülle der Gottheit in Christo," und meint, dieß von dem Wohnen der Gottheit in der Gottheit zu verstehen, sei absurd; man müsse mithin als Wohnort die menschliche Seele denken. Er macht dazu einen Unterschied

---

101) Walthers Brief steht bei Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. p. 64. Vgl. noch Fabric. Bibl. lat. med. et inf. aet. T. IV. p. 340.

102) T. III. fol. 36 — 38.

103) Vgl. Hugo's Commentar. in coelest. Dionys. hierarch. T. I. fol. 334. col. 3.

104) Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 23.

zwischen: die unendliche Weisheit selbst sein, und: die unendliche Weisheit haben. Die menschliche Natur hatte sie durch die Gnade, und so wird das Geschöpf dem Schöpfer keinesweges gleich gestellt. — Nun hatte aber Walter in seinem Briefe ganz richtig gesagt, wenn Hugo das Wissen der beiden Naturen gleich setze, so müsse er dasselbe consequent auch mit der Macht und dem Willen thun. Darauf scheint sich Hugo's Schrift de quadruplici voluntate in Christo [105]) zu beziehen. Hugo will auf Walthers Consequenz nicht eingehen, sondern nimmt vielmehr an, daß sich hier, laut der Schrift, die Sache anders verhalte. Und so entwickelt er dann hier seine zweite besondere Meinung über die Naturen Christi. Er unterscheidet nämlich den göttlichen und menschlichen Willen ihrer Eigenthümlichkeit nach genau von einander, indem er den letzteren besonders noch in einen dreifachen zerfallen läßt. Also 1) der göttliche Wille, der den Befehl gab und allmächtig war, 2) der vernünftige Wille, der mit dem göttlichen einstimmte und gehorchte, 3) der Wille der frommen Liebe (pietatis), nach welchem er aus Mitleid über fremdes Elend seufzte, 4) der Wille des Fleisches, nach welchem er beim eignen Leiden murrte. Diesem Schema ordnet er nun alle einzelnen Willensäußerungen Christi in der Schrift unter, und glaubt damit alles scheinbar Widersprechende erklären zu können, z. B. das Weinen über Jerusalem, das er aus dem Willen der frommen Liebe, und den Todeskampf in Gethsemane, den er aus dem Willen des Fleisches ableitet.

Da er im System den Abschnitt von Christo mit der Lehre schließt, daß Christus nach seiner menschlichen Natur im Himmel sei, nach seiner göttlichen Natur aber allgegenwärtig wohne und wirke, vor allem in den Herzen seiner Gläubigen, in seiner Kirche, so schließt sich daran der zweite Abschnitt von der Kirche. Die Verwechselung der inneren und äußeren Kirche (in dem Satze: extra ecclesiam visibilem

105) T. III, fol. 34—35.

nulla salus) war schon aus der patristischen Zeit herübergekommen, und durch die römische Hierarchie auf die höchste Spitze getrieben worden. Sie mußte daher auch von den Scholastikern aufgenommen werden. Doch hatten diese auf der andern Seite auch das Innere, die Gesinnung, den Glauben und die Liebe als das Wesentliche ergriffen. So befanden sie sich meist im Gedränge zwischen der Aeußerlichkeit der Tradition und der Innerlichkeit der eigenen Ansicht, und nur die künstliche Dialektik bot ihnen eine kümmerliche Ausflucht. Erfreulich ist es daher, wenn bisweilen das Reinere freier und stärker hindurchbricht. So bei Hugo. Seine vorzugsweise tiefere und innerliche Richtung erhob ihn hier ganz über die gemeine Ansicht hinaus zur wahren christlichen Idee der Kirche. Er geht aus von der Erörterung der Gnade, die uns durch Christum geworden. Die beiden Grundübel waren Unwissenheit und böse Lust. Unter dem natürlichen Gesetz ward der Mensch sich allein selbst überlassen, damit er in seinen traurigen Verirrungen seine Unwissenheit erkennen möchte. Unter dem geschriebenen Gesetz ward er wenigstens zum Theil von der Unwissenheit befreit; aber um so mehr zu dem Gefühl seiner gänzlichen Kraftlosigkeit zum Guten gebracht, indem ihm noch die Gnade vorenthalten wurde. Durch Christum ist nun aber die Gnade gekommen, die sowohl die Unwissenheit erleuchtet, als die böse Lust dämpft. In ihm ist uns Erkenntniß der Wahrheit und Liebe zur Tugend gegeben, „der Geist im Feuer," nämlich das Licht der Erkenntniß und die Flamme der Liebe. Und so wie des Menschen Geist aus dem Haupte herab in die übrigen Glieder seine belebende Kraft ergießt, so kommt durch Christum der heilige Geist über die Christen. Christus das Haupt, die Christen die Glieder; also ein Körper und ein Geist, dessen Fülle im Haupte, und dessen Vertheilung in den Gliedern ist. Wer nicht am Körper ist, der kann nicht das Leben durch den Geist erhalten. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein, nicht sein Glied. Nichts ist an diesem Körper todt, nichts außer ihm

lebendig. Durch den Glauben werden wir Glieder, durch die Liebe belebt. Durch das Sacrament der Taufe, die Vereinigung mit Christo, durch seinen Leib und Blut das Leben. Die heilige Kirche ist also der Körper Christi, durch einen Geist belebt, und in einem Glauben vereinigt und geheiligt. Sie ist die Masse der Gläubigen (multitudo fidelium). Hugo vergleicht den von Christo in die Kirche ausgehenden Geist mit der Salbe, die vom Haupte des Gesalbten herab auf alle seine Glieder fließt. — Wie aber am Körper ein jedes Glied sein eigenthümliches Geschäft hat, das doch wieder dem Ganzen dient, so daß es dasselbe zwar allein, aber doch nicht für sich allein hat: so auch in der Kirche [106]). — Darauf bestimmt Hugo, wie sich die Kirche in zwei große Ordnungen scheide, gleichsam ihre zwei Mauern, die Laien und Cleriker; jene zur Linken, diese zur Rechten: jedoch meint er, soll dieß von den „guten Laien" nicht etwa verdammungsweise gelten, sondern nur, weil die rechte Seite immer mehr werth ist als die linke. Es giebt ein leibliches und ein geistliches Leben, auf jenes bezieht sich die weltliche Gewalt der Laien, auf dieses die geistliche des Clerus. Und so weit der Geist über den Leib geht, so weit geht auch die geistliche Macht über die weltliche. Daher hat jene das Recht, diese sowohl einzusetzen, als auch, wenn sie verderbt ist, zu richten. Sie selbst aber, wie sie von Gott zuerst eingesetzt ist, so kann sie auch, wenn sie abweicht, nur von Gott gerichtet werden. Dieß beweist er mit Stellen aus dem neuen und alten Testament, z. B. „der Geistliche richtet Alles, er selbst aber wird von Niemand gerichtet." Doch sucht er dann auch, wie billig, zu zeigen, daß wiederum die Kirche durch den Staat rechtlich beschränkt werde [107]).

Der dritte Abschnitt handelt von allen damaligen kirchlichen Aemtern, erklärt ihre tiefere Bedeutung,

---

106) Cap. 1. 2.
107) Cap. 3—8.

schärft ihre Heiligkeit und Verpflichtungen ein, und bestimmt ihre Rechte. Der Pabst, als der Statthalter Petri, hat das Recht, von allen kirchlichen Personen sich dienen zu lassen, und die unumschränkte Macht, alle Dinge auf Erden zu binden und zu lösen. Zugleich wird über die Ordination ausführlich gesprochen. Den Mönchen wird sie nicht ertheilt, damit sie das übrige Volk Gottes geistlich versorgen sollen, sondern nur zum Behufe ihres besondern Zusammenlebens, vornehmlich zur Feier des heiligen Mahles. Der vierte Abschnitt enthält eine Angabe des heiligen Schmuckes und der heiligen Geräthe nebst einer mystischen Deutung derselben nach dem Geschmacke des Zeitalters. Beide Abschnitte enthalten überhaupt für unsern Zweck wenig Bemerkenswerthes. Vom fünften Abschnitt folgt dann eine ausführlichere Abhandlung der einzelnen Sacramente. Den fünften Abschnitt von der Kirchweihe (und ihrer mystischen Deutung), die er, wie schon bemerkt, an die Spitze stellt, weil ja in der Kirche alle Sacramente celebrirt werden, und den siebenten von der Confirmation können wir ebenfalls übergehen. Eine genauere Würdigung verdienen der sechste Abschnitt von der Taufe, und der achte Abschnitt vom Abendmahl, insbesondere auch wegen Hugo's schöner Haltung in dem Kampfe der äußerlichen Tradition mit der innerlicheren eigenthümlichen Ansicht.

Die Taufe. Sie ist das durch das Wort Gottes zur Tilgung der Sünde geheiligte Wasser (**baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum dei**). Denn erst durch das hinzukommende Wort wird das Element ein Sacrament, wird es geheiligt, und erhält die Kraft (virtus) des Sacraments. Hugo bezieht also die Krafttheilung auf das Wasser selbst, dagegen Lombard und Thomas sie auf den Act der Abwaschung beziehen. Die Formel ist: Im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Wie Gott durch sein Wort Alles schuf, was besteht, so heiligt er auch durch dasselbe Einiges davon zum Sacrament. In beiderlei Worte ist eine und dieselbe Kraft. „Name"

bedeutet hier so viel als „Glaube und Bekenntniß." Schon die Nennung eines der drei Namen reicht hin, weil in dem einen auch die beiden übrigen zugleich mit begriffen sind, wiewohl es zweckmäßiger ist, die ganze ursprüngliche Formel zu gebrauchen. Das Eigenthümliche der Taufe läßt sich, nur mit minder Klarheit, auch in den Zehnden unter dem natürlichen und in der Beschneidung unter dem geschriebenen Gesetze wahrnehmen; auch hier zeigt sich ein Fortschritt in der göttlichen Offenbarung, und darum ist eben die Taufe nach der Beschneidung eingesetzt worden. Ueber die Einsetzungszeit war man uneinig. Einige nahmen als solche an das Gespräch mit Nicodemo, Andere das Wort: „Gehet hin in alle Welt rc.," noch Andere die Taufe des Johannes, endlich noch Andere Christi Wort am Kreuze: „Es ist vollbracht." Hugo meint, die eigentlich entscheidende Einsetzung sei mit der Aussendung der Apostel, Matth. 28., geschehen. Alle N. T. Sacramente, fügt er hinzu, erhielten im Grunde durch das Leiden Christi ihre Kraft. Es gab aber eine Zwischenzeit, da neben ihnen auch noch die A. T. Sacramente bestanden, bis jene öffentlich, allgemein und bestimmt verkündigt wurden. So die Beschneidung neben der Taufe bis zu den Aussprüchen: „Wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze." Ebendaher sei auch die Taufe nicht eher als hier verbindendes Sacrament geworden; und Christus habe im Gespräch mit Nicodemo nur dem Freunde den göttlichen Rath offenbart. — Dieß nahm Hugo von Bernhard an, der ihm auf seine Anfrage über diesen Gegenstand ein Responsum gegeben hatte [108]. (Lombard und Thomas setzten die Einsetzung der Taufe bei Christi Taufe an; ihre Verbindlichkeit nach Christi Tod und Auferstehung.) Der Unterschied der Taufe Christi von der Johanneischen besteht darin, daß jene auch das Wesen (rem, virtutem) des Sacraments, diese nur das Sacrament hatte, jene die wirkliche Vergebung der Sünde enthielt, diese nur

108) S. bei Cramer, 6te Forts. v. Boss. S. 263.

den Bekennenden die Buße auferlegte. Seit jener entscheidenden und vorschriftlichen Verkündigung durch die Apostel ist nun die Taufe allgemein nothwendig; wo sie jedoch, sagt Hugo nach Augustin und Bernhard, durch äußere Umstände unmöglich gemacht ist (in articulo necessitatis), da reicht der Glaube und das ernstliche Verlangen nach dem Sacrament zur Seligkeit hin. Hugo beruft sich vor Allem auf die ungetauften Märtyrer, die man ja doch wahrlich nicht unselig nennen werde; und hebt das Innere, Glaube, Liebe, Hoffnung, scharf gegen das bloße Aeußere hervor. — Den Neophyten, d. i. den von einer andern Religion zum Christenthum übertretenden Täuflingen, will er beim Unterricht vornehmlich eingeschärft wissen, daß der Glaube, den sie bekennen, kein neuer, sondern ein alter sei, der schon der A. T. Oekonomie zum Grunde gelegen habe, und wiefern dieß der Fall gewesen: für welchen Unterricht er zugleich eine populäre Ausführung giebt. Die Verpflichtung zur Catechisation vor der Taufe liegt schon in der Einsetzungsformel: Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie ꝛc. Dieß ging freilich in jener ersten Zeit der neu sich bildenden Kirche nur auf erwachsene Täuflinge. Nun aber, nachdem die Masse der Völker zum Glauben eingegangen ist, tauft die Mutter Kirche auch schon die Kinder der Gläubigen, damit sie nicht im Fall eines frühen Absterbens des Heiles verlustig gehen [109]). Und wenn nun auch jetzt noch die Catechisation beibehalten wird, so hört nun die Kirche für die Kleinen, antwortet und bürgt für sie (audit, respondet et spondet), bis sie zu den verständigen Jahren kommen, wo sie das Sacrament, den Glauben, die Liebe und die Hoffnung, von selbst einsehen und halten können [110]). Die

109) Daß Hugo jedoch auch über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder behutsamer dachte, läßt sich aus einer Stelle im dialog. de sacram. leg. nat. et scr. schließen, wo er das Urtheil über die unter dem Gesetz vor der Beschneidung verstorbenen nur Gott anheim stellen will. T. III. fol. 259.

110) Hugo hat übrigens auch das Augustinische „credit in altero qui

Pathen haben die Verpflichtung auf sich, die heranwachsenden Kleinen zum rechten Glauben und guten Leben zu ermahnen und ihnen besonders das Symbolum und das Vaterunser einzuprägen. Dabei wird der Exorcismus (Vertreibung der feindlichen Macht von dem schon zum Glauben instruirten Täuflinge) und die übrigen Gebräuche als zweckmäßig erklärt. Wiedertaufe wird ausgeschlossen; denn auch der unwürdige Täufer hebt doch die Kraft dessen nicht auf, der durch ihn tauft. Nur in dem Falle kann sie Statt finden, wo das Subject bei Mangel an andern Zeugen selbst nicht wüßte, daß es getauft worden. Ueber die Wirkungen der Taufe erklärt sich Hugo nicht besonders; jedoch erhellt, daß er als solche Tilgung der Sünde und Schuld und Vereinigung mit Christo, Aufnahme in dessen Körper als Glied, annahm. Er spricht übrigens noch von Immersion, und zwar von einer dreimaligen; dagegen seit dem dreizehnten Jahrhundert im Occident die bloße Besprengung aufkam.

Das Abendmahl. In dem Streite mit Berengar hatte die Brodverwandlungslehre die Oberhand behalten, und die Scholastiker nahmen diese Lehre nun auch als eine kirchlich gewordene auf. Jedoch konnte ihre Wissenschaftlichkeit, mit der sie doch immer über der abergläubischen Menge standen, gewisse allzu harte, sinnliche und übertriebene Vorstellungen, die namentlich in der Hitze des Streites bei den Vertheidigern der Brodverwandlungslehre zu Tage gekommen waren, nicht ertragen; und sie suchten sie daher mit feiner Dialektik zu mäßigen und zu mildern, so Anselm und Hildebert von Tours. Eben so machten auch die Mystiker, aber wiederum in ihrer eigenthümlichen Weise, Milderungsversuche. Bei ihrem vorherrschenden Streben nach Innerlichkeit und Geistigkeit überhaupt, suchten sie auch im Abend-

---

peccavit in altero" in den Worten P. VI. c. 9: „— ut per alterius fidem deo reconcilientur, quos per alterius peccatum alienatos constat esse a deo."

mahl vor Allem das Innere, Geistige und die darin lebende religiöse Gefühlsstimmung hervorzuheben, und ließen das Gröbere fallen. (Manche von ihnen schienen sogar von der Brodverwandlungslehre abweichen zu wollen. So äußert z. B. Rupert von Duits einmal, daß die Substanz der Elemente im Abendmahl nicht vernichtet, sondern nur mit dem Höheren verbunden als Mittel der Mittheilung des letzteren gebraucht werde.) Bei Hugo, dem Scholastico-Mystiker, findet sich, wie zu erwarten, eine gewisse Verbindung von beiderlei Milderungsversuchen. Er vereinigte die dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker; und daran entwickelt sich der eigenthümliche Gehalt seiner Lehre.

Das Abendmahl ist unter den Sacramenten, in denen zu oberst das Heil beruht (in quibus principaliter salus constat), das vornehmste; aus ihm kommt alle Heiligung, weil der Tod Christi, den dieses Sacrament ausschließlich angeht, allen übrigen vorhergehenden und nachfolgenden Sacramenten erst die Kraft (virtutem) gegeben hat. Zuerst stellt Hugo die gangbaren Fragen seiner Zeit über die Beschaffenheit des von Christo bei der Einsetzung dargereichten Leibes, ob er leidentlich oder unleidentlich, sterblich oder unsterblich gewesen, und ähnliche, in ihrer Nichtigkeit dar. Er zieht darauf eine durchgehende Parallele zwischen dem A. T. Pascha und dem Abendmahle, und hebt für das letztere vor Allem auf eine rührende Weise die in demselben sich äußernde Kraft des Leidens und Todes des Herrn, die die Seelen und das Herz reinigt, hervor, und den Glauben und die Liebe, durch die wir dabei Christo einverleibt werden. „Wer da isset und ihm nicht einverleibt wird (qui manducat et non incorporatur), der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments. Wer aber isset und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat; und ein solcher, gesetzt auch er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isset, und

weder glaubt noch liebt, oder glaubt und doch nicht liebt [111]."

Von den Berengarischen Streitigkeiten her war immer noch eine nicht unbedeutende Partei derer übrig, die dem Abendmahle nur eine symbolische Bedeutung, nur Bild, Gestalt, Figur (signum, imago, species, figura) zugestehen wollten (wie auch aus der Polemik Anselms und Hildeberts gegen dergleichen Vorstellungen erhellt). Neben den gewöhnlichen Schriftstellen beriefen sie sich auch auf eine sehr passende Stelle des Dionysius Areopagita, die wir schon oben (S. 328. Note 75.) angeführt haben. Diesen stellt sich Hugo stark entgegen, schilt sie eingenommene, übermüthige Schriftverdreher, weist sie darauf, daß es mit dem Abendmahl ebenso sei, wie mit dem Tode und der Auferstehung Christi, die neben der symbolischen Bedeutung, doch auch zugleich thatsächliche Realität und Kraft haben (nach der Maxime der Gegner müsse man eben so gut auch sagen können, Christus sei nicht wirklich gestorben und auferstanden), und entwickelt dagegen folgende Ansicht. Er unterscheidet 1) die sichtbare Gestalt (visibilis species), welche mit dem Auge geschaut wird, 2) den wahrhaftigen Leib und das Blut (veritas corporis et sanguinis Christi), die unter der sichtbaren Gestalt unsichtbar geglaubt werden, und 3) die geistliche Gnade (gratia spiritualis), die mit dem wahren Leibe und Blute unsichtbar und geistig empfangen wird. „Nicht also glauben wir, daß durch Brod und Wein der Leib und das Blut bloß bezeichnet, sondern, daß unter der Gestalt des Brodes und Weines der wahre Leib und das wahre Blut auch wirklich mitgetheilt werden, und daß die sichtbare Gestalt zwar Sacrament (Zeichen, Bild) des wahren Leibes und Blutes sei, der Leib und das Blut aber auch wahrhaft vorhanden, und wiederum Sacrament (Zeichen, Bild) der unsichtbaren Gnade: und wenn dort die Gestalt gesehen wird, deren Sache und Substanz, Brod und

111) P. VIII. c. 5.

Wein, nicht als wirklich geglaubt werden, so wird hier die Sache, der Leib und das Blut, als wahrhaft und substantiell gegenwärtig geglaubt, deren Gestalt nicht gesehen wird. Die äußere Gestalt von Brod und Wein ist also Sacrament und Bild des zu glaubenden wahren Leibes und Blutes, und diese wieder Sacrament und Bild der zu empfangenden geistigen Gnade. Körperlich und wahrhaft empfangen wir unter der Gestalt der Elemente den Leib und das Blut Christi auf dem Altare: aber diese deuten wiederum an, daß wir denselben Christus unsichtbar und geistig in Ergießung der Gnade und Mittheilung des heiligen Geistes innerlich im Herzen durch Glaube und Liebe empfangen sollen (quod ipsum eundem Christum invisibiliter et spiritualiter secundum gratiae infusionem et spiritus sancti participationem intus in corde per fidem et dilectionem sumere debemus — fast die Calvinische Ansicht). Man bemerkt also bei Hugo das (sehr lobenswerthe) Streben, vielleicht zur Vereinigung mit den Gegnern, den Begriff des Symbols für das Abendmahl beizubehalten, darin nämlich, daß er ihn für dasselbe verdoppelte. (Schon Anselm hatte gesagt, man könne immerhin auch von etwas Bildlichem im Abendmahle reden, weil ja doch die äußere Erscheinung und der innere Gehalt unterschieden werden müssen.) Die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes beweist Hugo aus den Worten: „Mein Fleisch ist wahrhafte Speise &c." und wiederum die symbolische Bedeutung derselben für ein noch Höheres, die geistig zu empfangende nothwendige Gnade, ohne die der Leib zum Heile nicht ausreicht, aus dem Ausspruche: „Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist's, der lebendig macht." Die Kraft und Fülle also der geistigen Erquickung (virtus et plenitudo spiritualis refectionis), die im Leibe und Blute Christi ist, wird zwar durch die Gestalt des Brodes und Weines bezeichnet, aber erst durch den Empfang der Gnade und der innerlichen ewigen Erquickung (internae et aeternae refectionis) vollendet. Es sind mithin drei Dinge: das erste, die Elemente, Zeichen des Leibes Christi; das zweite,

der Leib Christi, Ursache des dritten, der Eingießung der Gnade; das dritte, die Eingießung der Gnade, die eigentliche Kraft des zweiten und die Wahrheit des ersten: alle drei aber sind Eins und sind Ein Sacrament [112]. — Weil mit dem Fleische Christi auch die Gottheit selbst empfangen und die Gemeinschaft mit ihr bemerkt wird, so ist die „göttlichste Eucharistie das Heiligste, und somit heiligend alles andere Heiligende und Heilige [113].“ Der Grund, warum grade auf diese Weise die Mittheilung geschieht, ist überhaupt, damit der Mensch durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen, zum Geschmack des Göttlichen, geführt, und eine gewöhnliche Speise ist gewählt worden, damit er nicht durch das rohe Fleisch zurückgeschreckt werden möchte, endlich eine meist und vollkommen erquickende Speise, damit dadurch die höchste aus der Gottheit Christi fließende Erquickung im Empfange seines Leibes und Blutes bezeichnet würde [114].

Die Art der Verwandlung (conversionis) anlangend, so ist diese nicht eine Vereinigung, unio, sondern ein Uebergang, **transitio**, der Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, so daß nur

---

112) Auch in der Summe schon ist die bisher entwickelte Ansicht enthalten, Tr. VI., jedoch noch nicht in dieser vollständigen und festen Ausprägung. Hugo unterscheidet hier 1) sacramentum tantum, 2) sacramentum et res sacramenti, 3) res tantum, und spricht von einem doppelten sacramentum (d. i. Zeichen, Symbol) und von einer doppelten res im Abendmahl (c. 8.). — Er bestreitet hier auch ausdrücklich eine Ansicht (wie sie z. B. Rupert von Duits verräth), welche die S u b s t a n z des Brodes und Weines noch n e b e n dem w a h r e n Leibe und Blute im Abendmahl bestehen ließ. Ferner eine andere, dieser gerade entgegengesetzte, schwärmerische, welche auch die G e s t a l t (species) des Brodes und Weines nach der Consecration nur noch für S c h e i n erklärte (c. 5.).

113) „Divinissima eucharistia est sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta.“ Dieß sind Anklänge aus Dionysius Areopagita.

114) De sacram. L. II. P. VIII. c. 6—8.

die äußere Gestalt der Elemente zurückbleibt [115]). Durch die **transitio** will Hugo die Vorstellung verhindern, daß mit baarer Vernichtung des Vorigen etwas ganz Neues entstehe; es sei ja, sagt er, nur eine Veränderung. Hugo hat also noch nicht das von Hildebert von Tours zuerst gebrauchte **transsubstantiatio** eingeführt. Jene Unterscheidung zwischen Vernichtung und Veränderung, fährt er fort, muß man machen gegen den übermüthig klügelnden empirischen Verstand derer, die nur glauben wollen, was sie sehen, und nicht zugeben, daß auch eine Form da sein könne ohne ihre Substanz, und eine Substanz ohne ihre Form („**quasi non possit species apparere, cujus non assit substantia: vel substantia latere, cujus non assit forma.**" (Später, seit Lombard, wurde die, auch schon bei Hildebert Opp. p. 1106. vorkommende, Formel: **accidentia sine subjecto** herrschend.) Bei der Theilung der Elemente bleibt der Leib Christi in den einzelnen Theilen derselbe und ganze, so wie er dieß auch an den verschiedenen Orten ist. Die Ubiquität leitet Hugo aus Christi Allgegenwart und Allmacht ab. Die äußere Gestalt behält alle Eigenthümlichkeiten einer irdischen Speise, und alles, was etwa Unwürdiges mit dem consecrirten Leibe vorgeht, das geht in dieser äußeren Gestalt vor, die Würde und Reinheit des Leibes selbst bleibt innerlich unverletzt: und damit kann man sich also über so manches Anstößige beruhigen. „Aber so sind die Gedanken der Menschen; sie können nicht ruhen bei dem, was gar nicht untersucht werden soll. Was wird, fragt man, mit dem Leibe Christi, wenn er genommen und gegessen ist? — Suche ihn im Himmel; da sitzt er zur Rechten Gottes. Mit dir wollte er eine Weile sein, so lange es noth war; er gab dir seine körperliche Gegenwart auf kurze Zeit, um dich zu seiner geistigen Gegenwart zu erheben, die nicht von dir genommen werden sollte. So ward er einst Fleisch, und lebte

---

115) In der Summe Tr. VI. c. 4. 6. wird nur erst noch das Zeitwort **transire** gebraucht, noch nicht der feste Terminus **transitio**.

eine Zeit lang unter den Menschen, damit sie seine geistige Gegenwart suchen und finden möchten. Nachher ging er körperlich weg, und blieb geistig zurück. „„Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an's Ende der Welt."" Eben so im Sacrament, so lange du mit dem Sinn die Elemente empfindest, ist er körperlich bei dir. Sobald aber die sinnliche Empfindung aufhört, ist das Körperliche nicht mehr festzuhalten, sondern das Geistige zu suchen: das Sacrament ist vollendet, die Kraft bleibt: Christus geht aus dem Munde in's Herz über. Es ist dir besser, er gehe in deine Seele, als in deinen Bauch. Diese Speise ist eine geistige, keine körperliche. Dieß hörte Augustin vom Himmel, weil es ihm auf Erden nicht gesagt werden konnte. Suche also nun Christum im Himmel, wo er vordem war." So weist Hugo stets von dem sinnlich Crassen hinweg auf das Geistige hin [116]). Von einem Genusse sub una findet sich bei ihm keine Spur; obgleich diese Vorstellung schon jetzt hier und da keimte. — Die Messe ist ihm im Allgemeinen zwar nur Gedächtnißfeier des Leidens Christi. Jedoch findet sich auch ein Anklang vom Meßopfer, das schon allgemach aus dem kirchlichen Leben, wo es schon längst bestanden hatte, in die Theorie aufgenommen wurde. Er giebt drei mögliche Etymologieen an. Missa kann herkommen von der transmissio der Gebete, Gelübde und Oblationen des gläubigen Volkes durch den Mittlerdienst des Priesters an Gott; oder von der Entlassung, missio, der Catechumenen zu Anfang der Abendmahlsfeier; oder die heilige hostia kann auch missa genannt werden, weil sie transmissa ist, vor Zeiten, zuerst in der Incarnation vom Vater zu uns, damit sie mit uns wäre, nachher in der Passion von uns zum Vater, damit sie für uns intercedirte: und jetzt im Sacrament, zuerst vom Vater zu uns durch die Heiligung, in der sie mit uns zu sein beginnt, nachher zum Vater von uns durch die Opferung (per oblationem), in der sie für uns

116) Cap. 9—13.

intercedirt. Mehr sagt er hier vom Meßopfer nicht [117]. Weiter unten im sechzehnten Abschnitt [118]) führt er jedoch noch ein paar Stellen aus Gregor über das Meßopfer für Verstorbene (sacrificium pro defunctis) an, ohne aber eine eigene Meinung auszusprechen. Lombard unterscheidet schon bestimmter zwischen der einmaligen Opferung am Kreuz, und der wiederholten im Abendmahl.

Im neunten Abschnitt behandelt dann Hugo noch als Anhang zu den größeren die kleineren Sacramente (s. oben). Die drei folgenden Abschnitte, von der Simonie, von der Ehe und von den Gelübden, haben hier nicht recht eigentlich eine nothwendige Stelle im System. Sie scheinen nur darum von Hugo hier eingeschaltet worden zu sein, weil sie noch zur vollständigen Ansicht der kirchlichen Anstalt gehören, die der Gegenstand der vorhergehenden Abschnitte gewesen war. Weil Hugo im neunten Abschnitte zuletzt von den Sacramenten überhaupt die non sacramenta oder die bloßen sacra unterschieden, und zu den letzteren auch die kirchlichen Besitzungen gezählt hatte, so schließt er den kurzen zehnten Abschnitt von der Simonie an. Er spricht hier, wie sich erwarten läßt, stark gegen diesen Mißbrauch, besonders in Bezug auf die auch damals in dem Handel mit Kirchenämtern gangbare Unterscheidung zwischen dem Zeitlichen und Geistlichen. Man kaufe, sagte man, nur die Einkünfte, nicht das Amt. — In dem sehr ausführlichen eilften Abschnitt von der Ehe entwickelt Hugo viel kirchenrechtliche Gelehrsamkeit. Einiges Merkwürdige ist: Er meint, daß die bloße Uebereinkunft zwischen zwei freien Personen hinreiche, um die Ehe legitim zu machen, ohne irgend eine andere Formalität. Die Ehe fängt an, sobald diese Uebereinkunft getroffen ist. Er behauptet ferner, von Augustin abweichend, daß die Ehe ihrer Natur nach gar nicht unauflöslich sei. Eine Folge, die er daraus zieht, ist, daß

117) Cap. 14.
118) Cap. 9. 10.

die Ehe zwischen zwei Ungläubigen getrennt werden könne, wenn der eine Theil Christ werde. Es ist von den französischen Benediktinern [119]) bemerkt worden, daß er zuerst unter den Theologen der lateinischen Kirche diese Meinung bestimmt aufgestellt, und daß dieselbe später fast von allen Scholastikern und Canonisten angenommen und in Ausübung gebracht worden. Die wahre Ehe kann ohne fleischliche Vermischung bloß im Bande der Liebe bestehen; die fleischliche Vermischung ist nur Zugabe. Die Ehe nach dem Fall ist eigentlich nur als Nothbehelf (ad remedium) eingesetzt worden, damit die sinnliche Lust nicht ausschweife, sondern einen festen Punkt habe, worauf sie sich richte [120]).

Nicht ohne Verwandtschaftsverhältniß schließt sich der zwölfte Abschnitt von den Gelübden an, der mehreres Bemerkenswerthe enthält. Die Gelübde nahmen in dieser Zeit in Meinung und Gebrauch des Volks eine bedeutende Stelle ein, und es knüpfte sich an sie viel Aberglaube und falsche Sittlichkeit. Hier zeigt sich nun Hugo's reformatorischer Geist ziemlich offen und scharf. Mit einigen guten moralischen Sätzen leitet er zuerst auf den Begriff des Gelübdes. Auf fünffache Art, sagt er, äußert sich der menschliche Geist in Bezug auf die Gegenstände des Handelns: durch Vorstellen, Begehren, Entschluß, Versprechen und Gelübde. Das bloße Vorstellen ist noch nicht Begehren. Dieses erfolgt erst, wenn die Vorstellung gefällt. Sie kann aber gefallen rücksichtlich des sinnlichen Triebes (secundum delectationem), oder rücksichtlich der Vernunft: und je nachdem sich nun in dem gewöhnlichen Widerstreite beider Antriebe die Einstimmung des Willens für den einen oder den andern entscheidet, folgt der gute oder böse Entschluß. In diesem macht sich aber der Mensch nur sich selbst verbindlich, dagegen er bei noch hinzukommendem Versprechen sich auch einem Anderen verbindlich macht; sei es nun zum Guten,

119) Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 45.
120) Vgl. Summa sent. Tr. VII.

wo er das Versprechen in der That halten muß, oder zum Bösen, wo er es nicht zu halten braucht, ob er gleich im letzteren Falle darin schuldig ist, daß er versprochen hat, was er ohne Schuld nicht halten konnte. Das Gelübde endlich bezieht sich nur auf Gott und die göttlichen Dinge, und ist ein freiwilliges Versprechen mit hinzugefügter Betheurung, wodurch man sich Gott verbindlich macht, sich als Gottes Schuldner stellt [121]). Gelübde können insgeheim und öffentlich abgelegt werden; während aber der Bruch von jenen nur eine Sünde ist, so ist der Bruch von diesen auch ein Aergerniß. Sündliche, unerlaubte, thörichte und unnütze Gelübde nun verbinden durchaus nicht zur Ausführung, so z. B. das Gelübde einen zu tödten, oder, sich zu enthalten ohne Einstimmung des Gatten, oder zu fasten, oder ein ähnliches Werk zu verrichten über Kraft und Vermögen. Man weiß, bis zu welchem Unsinn dergleichen in diesen Zeiten getrieben wurde, wie z. B. auch das Geißeln. Es bedurfte also der Erinnerung, daß das Alles, wie Hugo sagt, zu den Gelübden der Thoren gehöre, die gebrochen werden müssen. Bei den löblichen Gelübden ist nun aber auch Vertauschung durch Dispensation möglich und gewöhnlich; da nämlich, wo eine bestimmte gelobte That großen Schaden bringen würde, den eine andere bei gleichem Vortheil nicht bringt. Ein Gelübde jedoch giebt es, das nicht vertauscht werden kann, weil eine Ausgleichung durch Anderes dabei unmöglich ist. Und hier wendet nun Hugo mit großer Weisheit die ganze Sache in das reinsittliche Gebiet, und bestreitet von da aus geschickt und fein einen der verderblichsten Mißbräuche seiner Zeit. Er meint nämlich unter dem unvertauschbaren Gelübde dasjenige, wo der Mensch Gott seine Seele zu geben verspricht.

---

121) Cap. 3. „Votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae ad solum deum et quae dei sunt magis proprie refertur. Vovere siquidem est deo se obligare ac debitorem statuere.“ Vgl. auch die kleine Schrift de filia Jepthe T. III. fol. 193.

Mit tiefem Ernste sagt er: „Höre die Worte der Schrift: „„Was mag der Mensch geben zur Lösung seiner Seele?““ Und da hier kein Tausch möglich ist, so ist auch keine Dispensation möglich. Wenn du dieß gelobst, oder vielmehr weil du es gelobst (denn du kannst nicht gut sein, wenn du es nicht gelobst), so mußt du auch gerade diese selbe Sache deinem Gott darbringen, nämlich deine Seele. Bringst du etwas Anderes, so wird's nicht angenommen, es sei auch, was es sei. Und es ist keine Wahl. Giebst du deine Seele nicht freiwillig zu deiner Seligkeit, so wird sie dir mit Gewalt genommen zu deiner Verdammniß. „„Wer seine Seele lieb hat, der wird sie verlieren; und wer sie verlieret um meinetwillen, der wird sie gewinnen.““ Glaube nicht, daß du für deine Seele dein Geld geben könnest. Es wäre ein ungleicher Tausch: denn „„ist nicht die Seele mehr als die Speise?““ und eine schlechte Theilung: denn du gäbest das Deinige Gott und dich selbst dem Teufel. Giebst du Geld für deine Seele, so betrügst du, denn du hast mehr gelobt, als du giebst. Geld magst du zwar immer geben, aber nur darum, damit deine Seele, die du schon gegeben hast, dadurch nur noch angenehmer werde. Wo nicht, so verlierst du das Geld und die Seele dazu.“ So schneidet Hugo zwar gewissermaßen unter einer Decke, aber dadurch vielleicht grade um so wirksamer, den ganzen Indulgenzenhandel ab. An dem Tone seiner Rede sieht man, wie tief ihn das Unwesen empört hatte. Bei allen übrigen Gelübden, bemerkt er zuletzt, ist nach Umständen Vertauschung möglich. Man soll sich hier ja vor übertrieben ängstlicher Gewissenhaftigkeit und Kleinigkeitsgeist in äußeren Dingen hüten; der innere gute Wille das Beste zu thun, ist immer die Hauptsache. Doch muß in den Fällen, wo die Umstände die Ausführung des Gelobten verhindern, der dispensator und magister zu Rathe gezogen werden. Ueber den Bruch des Gelübdes der Jungfrauschaft will Hugo nicht zu hart urtheilen. „Hast du sie nicht mehr, so bringe deine Reue, deine Zerknirschung und

deine Demuth dar: und du kannst Gott genugthun. Es ist hier nicht, wie mit dem Gelübde der Seele. Denn wenn du dieß nicht darbringst, so kannst du nicht genugthun, was du auch bringen mögest. Bringst du aber dieß dar, so gieb alles Andere nicht: und du wirst doch nicht anstoßen." Mit diesen Worten, in denen für diese Zeit unendlich viel lag, schließt Hugo.

Schon hier waren also moralische Fragen zur Sprache gekommen. Es reiht sich demnach leicht im dreizehnten Abschnitt die noch vor den letzten Dingen, Tod rc., in's System aufzunehmende, das christliche Leben angehende Moral überhaupt an. Bisher war die Moral meist nur in Mönchsregeln, Pönitenzbüchern, Pastoralanweisungen, Commentaren rc. unter dem Schutt von einer Menge anderer Dinge vergraben gewesen. Abgesonderte wissenschaftliche Behandlungen derselben waren nur selten erschienen (die letzten und besseren waren gewesen Hildeberts philosophia moralis de honesto et utili und Abälards nosce te ipsum, obgleich beide mehr philosophisch als theologisch): und bei der doch immer vorherrschenden Richtung auf dogmatische Spitzfindigkeiten waren dergleichen nicht reichlich zu erwarten. Gut war es daher für die Fortbildung der theologischen Moral, daß ihr um diese Zeit auch eine Stelle im kirchlichen Lehrsystem gesichert wurde; freilich zunächst nur unter dem beschränkten Titel: de vitiis et virtutibus. Hugo war, vorausgesetzt was wir oben über die Entstehungszeit seiner summa sententiarum gesagt haben, vielleicht der erste, oder doch einer der ersten, der sie hier einführte und mit entschiedenem Interesse wissenschaftlich behandelte. Denn schon in der Summe kommt er auf sie, im dritten Tractat bei der Anthropologie, und im vierten bei dem mosaischen Gesetz: wovon sich also die Stellung in de sacramentis unterscheidet. Lombard behandelte sie wieder theils an derselben Stelle wie in der Summe, theils nach der Lehre von der Erlösung, unter den Bedingungen der Aneignung des Er-

lösungswerks, Glaube, Hoffnung und Liebe, in der Entwickelung der letzteren [122]). Ihm folgten dann in dieser Stellung seine Commentatoren.

Hugo kannte ohne Zweifel Abälards merkwürdigen Versuch einer philosophisch-theologischen Sittenlehre genau, und ein schöner Zug ist es, daß er ihr in mehreren Punkten folgt, wenigstens seine Ansichten durch sie modificirt werden läßt. Fehler (vitia) und Sünden (peccata), sagt er, sind zu unterscheiden. Die Fehler sind angeborne, verderbte Neigungen (corruptiones) der Seele, aus denen, wenn sie nicht durch die Vernunft gezähmt werden (si ratione non refrenentur), Sünden, d. i. ungerechte Acte, hervorgehen. Der ungerechte Act erfolgt aber, wenn zu der versuchenden Begierde auch die Einwilligung des Willens hinzutritt (quando tentanti vitio consensus adhibetur). Die Begierde ohne Einwilligung ist eine in der ursprünglichen geistigen Verderbniß begründete Schwäche und Strafe (der ersten Sünde), und insofern Mitleiden verdienend — (Belohnung, wenn sie vom bösen Act zurückgehalten wird). Mit der Einwilligung im bösen Act hingegen wird sie Schuld, und verdient Strafe, weil die Einwilligung frei ist. Weiter unten sagt er: daß im Menschen die böse Lust aufsteigt, ist nicht sein Werk, sondern eine nothwendige Folge der (angebornen) Verdorbenheit seines Lebens; daß er ihr aber beistimmt, ist ganz das freie Werk seines Willens [123]). Bei Hugo tritt der Unterschied zwischen Begierde und Willen schon klärer hervor, als bei Abälard. Aber er unterschied doch bei jener ebenso wenig wie Abälard den sinnlichen Trieb, wie er an sich unschuldig ist, von der Erbsünde oder dem ursprünglichen freien Hange, den Willen sinnlich bestimmen zu lassen.

---

122) L. II. Distinct. 35—44. u. L. III. Distinct. 27—40.

123) Cap. 11. „Hoc quidem quod homo concupiscentiam sentit, quia ex necessitate est vitae corruptibilis, non ipse operatur: quod vero concupiscentiae consentit, quia ex voluntate est, non nisi ipse operatur.

daher er auch hier, wahrscheinlich durch Abälards mildere Ansicht verleitet, die Begierde nur eine zur Strafe auferlegte, nothwendige Schwäche nennt, so daß der sonst auch von ihm ganz richtig mit der Erbsünde verbundene Begriff der Schuld hier zurücktritt. Diese Verwirrung war aber in diesen Zeiten der ersten Bildung festerer moralischer Begriffe sehr natürlich. Genug, daß das Bessere hindurchleuchtet, und merkwürdig wenigstens immer der Erfolg, den Abälards Versuch sogleich bei einem denkenden Geiste hatte. Richtig sagt Hugo ferner auch mit Abälard, der sündliche Act werde schon durch die bloße innere Einwilligung, durch den Vorsatz vollendet. Auf diese gehe auch allein die Zurechnung, denn nur der Entschluß, nicht die That, stehe in der Gewalt des freien Willens. Wenn also das äußere Werk wider Willen durch die Umstände verhindert werde, so mindere dieß die Schuld nicht. Doch giebt er zu, daß diese durch jenes noch vermehrt werden könne, insofern bisweilen in und durch die That die innere Bosheit noch gesteigert werde; welchen Punkt Abälard nicht berührt hatte. In gleicher Art mit der Bestimmung der Fehler und Sünden ist die der Tugenden und guten Handlungen. Die Tugend, sagt er, ist gleichsam eine Gesundheit und Unverdorbenheit der vernünftigen Seele, deren Verdorbenheit eben Fehler genannt wird. Das Werk der Gerechtigkeit aber besteht in derjenigen Bewegung der vernünftigen Seele, die nach Gottes Willen vorgeht, und aus dem Entschlusse des Herzens heraus in die Erfüllung der äußeren That tritt [124]). Wenn Hugo hier den göttlichen Willen, in anderen Stellen wiederum die Vernunft (z. B. kurz vorher zu Anfang der Abhandlung von den Gelübden) als Princip der Sittenlehre nennt, so scheint ihm beides als identisch gegolten zu haben.

124) Cap. 11. „Virtus quasi quaedam sanitas est et integritas mentis rationalis, cujus corruptio vitium vocatur. Opus vero justitiae est in motu mentis rationalis, qui secundum deum incedit, a cordis conceptione surgens, et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens."

Bisweilen setzt er auch das menschliche und göttliche Princip einander entgegen (s. z. B. oben S. 401.), und dieß war dann eine Folge des unklaren augustinischen Supernaturalismus, der so mancher wissenschaftlicheren Ansicht den Weg versperrte. Die Aufzählung der einzelnen Hauptlaster und Tugenden giebt kurz dasselbe, was wir schon in seiner besonderen Schrift darüber gefunden haben (siehe oben S. 278—281.). Auch er hat ferner die gewöhnliche Eintheilung der Sünden in verzeihliche und unverzeihliche, und der ersteren wiederum in Nachlässigkeits- und Schwachheitssünden. Die Eintheilung in wissentliche und unwissentliche Sünden übergeht er, vielleicht weil er sie im Grunde als unstatthaft erkannte; vielleicht auch weil Abälard sie zum Nachtheil der Kirchenlehre angewandt hatte, indem er behauptete, daß der Unglaube den Kindern, oder denen, welchen Christus nicht verkündigt worden, nicht als Schuld zugerechnet werden könne. Die Aufzählung der guten Werke ist aus der Beschreibung des Gerichts Matth. 25.[125]).

Hugo fühlt aber das Schwankende und Unpsychologische der gewöhnlichen Laster- und Tugendverzeichnisse. Zweckmäßiger läßt er daher als Hauptsache seiner Abhandlung eine Bestimmung der einfachsten Grundzüge des sittlichen Charakters hervortreten. Diese sind ihm die Furcht und die Liebe. Freilich hängt er hier noch sehr an einigen Irrungen Augustins; sein gesunder Sinn führt ihn aber auch so vielfach auf das Richtige. Furcht und Liebe, sagt er, sind die Hauptantriebe alles Handelns, die Wurzel alles Guten und Bösen. Sind beide gut, so wird durch die Furcht das Böse verhindert, und durch die Liebe das Gute vollbracht. Sind sie aber böse, so flieht die Furcht das Gute, und die Liebe sucht das Böse. Sie sind gleichsam zwei Thore, durch welche Leben und Tod eingeht. Die Furcht ist derjenige Affect der Seele, durch den sie bewogen wird, einem Höheren sich zu unterwerfen (quo movetur, ut superiori cedat). Ur-

125) Cap. 1. 2.

sprünglich war die Furcht freiwillig; nach dem Falle wird sie zunächst zur Strafe erzwungen, und es kommt nun darauf an, daß sie immer mehr wieder eine freie werde, was in dem Maaße geschieht, als die Liebe wächst. Es giebt nämlich eine knechtische, eine weltliche, eine Furcht der Anfänger, und eine kindliche Furcht (timor servilis, mundanus, initialis, filialis). Die knechtische Furcht sucht nur Abwendung menschlicher Strafe, stellt aus Menschengefälligkeit nur die böse Handlung ein, und behält den bösen Willen ohne Gewissensbisse. Die weltliche Furcht hat den guten Willen, und sucht zwar nicht gerade den Menschen zu gefallen, will ihnen doch aber auch nicht mißfallen, und läßt sich dadurch vom guten Werk abhalten. Beide sind schändliche Heuchelei. Die Furcht der Anfänger hingegen meidet aus Scheu vor Gott dem Herzenskündiger nicht nur das böse Werk, sondern auch die böse Gesinnung. Doch gelingt's ihr nur, wenn die immer mehr wachsende Liebe hinzutritt, so daß der Mensch nicht allein Gottes Zorn fürchtet, sondern auch seine Gnade sucht, also gleichsam von ihm wieder zu ihm flieht. Dann folgt durch dieselbe zunehmende Liebe die kindliche Furcht, die in nichts Anderem besteht, als in der Besorgniß, das in der Liebe schon gekostete Gut wieder zu verlieren. Auch dieser Furcht klebt daher in diesem veränderlichen Stande der Dinge noch einige Strafe an. Wenn aber das Unveränderliche gekommen sein wird, dann wird diese Furcht gleichsam ohne Furcht sein, obwohl wir nie aufhören werden, unsern Schöpfer zu fürchten. Obgleich hier Hugo mehrere Begriffe unter einander wirft, so erkennt er doch richtig die beiden entscheidendsten Grundstimmungen des sittlich guten Charakters, Demuth und Liebe. Ueber die letztere handelt er nun noch bis zum Ende ausführlich und mit dem lebendigsten Interesse. Er stellt zunächst ganz die herrschende augustinische Ansicht, vornehmlich von der Nächstenliebe um Gottes willen, auf. „Gott ist unser höchstes Gut; ihn müssen wir um sein selbst willen lieben, damit wir zu ihm kommen, uns in ihm freuen, ihn besitzen: den Nächsten aber nur

um Gottes, unseres gemeinschaftlichen Gutes willen, nur als Genossen des Strebens nach Gott und der Freude in Gott. Nicht in ihm für sich allein sollen wir uns freuen, sondern entweder, weil er Gott besitzt, oder, wenn er ihn noch nicht besitzt, damit er ihn besitze. So ist in dem Letzteren auch die Feindesliebe mit begriffen. Hugo löst demnach wie Augustin einseitig supernaturalistisch die Nächstenliebe in die Liebe zu Gott auf (will sie nur durch diese vermittelt, nicht unmittelbar gestatten). Das Gefährliche dieses Princips für den Fall einer unreinen religiösen Ansicht mildert sich aber bei ihm durch die Ausführung. Er sagt: man soll den Nächsten nicht in seinem Reichthume, in seiner Stärke, in seiner Schönheit lieben, denn diese machen seinen wahren Werth (virtutem) nicht aus, sondern in seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte; denn eben wenn diese in ihm sind, ist Gott in ihm. Gott ist die Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit selbst; der Nächste gleichsam nur das Gefäß, der Behälter davon; oder wenn er sie noch nicht hat, doch fähig sie zu fassen. Auch fügt Hugo noch hinzu, daß die beiden Liebesgebote, obgleich im Grunde eins, doch darum geschieden seien, weil man ebenso wie den Nächsten nur in Gott, so auch Gott nicht ohne den Nächsten recht lieben könne, da Haß und Neid mit Gottes Liebe sich nicht vertragen. Das Gebot der Selbstliebe, fährt er fort, ist nicht besonders ausgesprochen, theils weil der Mensch ohnehin schon Neigung genug hat, sich selbst, und zwar vorzugsweise sein Fleisch, zu lieben, daher zu fürchten ist, er werde darin eher zu viel als zu wenig thun; theils weil dieses Gebot, namentlich die Sorge für die Seele, schon in dem Gebote der Liebe zu Gott enthalten ist. Denn wenn die Liebe darin besteht, daß man das Beste des Geliebten will, das Beste der Seele aber, ihr höchstes Gut, Gott ist; so liebt derjenige eben seine Seele am meisten, der Gott liebt. Hugo wird dann durch diese Deduction auf den wichtigen Punkt von der reinen Liebe zu Gott geführt. Diese reine Liebe, unter welcher man eine solche ganz uneigennützige Liebe ver-

stand, in der man sich aller, auch der geringsten Ansprüche auf eigne Glückseligkeit, eignen Genuß und Besitz, gänzlich begebe, war schon längst eine Hauptforderung namentlich der mystischen Moral gewesen. Hugo, obgleich selbst Mystiker, hält hier doch ein schönes Maaß, und erklärt sich in einer trefflichen Erörterung gegen jene reine Liebe. „Einige Thoren, sagt er, die sich selbst nicht verstehen, sagen: Wir lieben Gott, wir dienen ihm; aber wir verlangen keinen Lohn von ihm, wir wollen keine Miethknechte sein, auch nicht ihn selbst verlangen wir. Er mag uns wohlthun, wenn er will, aber wir suchen ihn nicht; wir lieben so uneigennützig, daß wir auch den, welchen wir lieben, nicht suchen. Aber so höret doch, ihr Weisen, was ihr sagt! Wir lieben ihn, aber suchen ihn nicht. Das ist doch eben so viel als: wir lieben ihn, aber bekümmern uns nicht um ihn? Ich, ein Mensch, möchte nicht so von euch geliebt werden: eure Liebe wäre mir gleichgültig, wenn ihr mich lieben, und doch nichts nach mir fragen wolltet. Wie möget ihr also Gott bieten, was selbst ein Mensch verschmäht? Ihr verstehet die Bedeutung der Liebe nicht. Was heißt lieben anders, als etwas besitzen wollen? Nur nichts Anderes bei ihm suchen, sondern allein ihn selbst, das ist uneigennützige Liebe. Liebe ohne Verlangen ist gar keine Liebe. Suchst du etwas Anderes außer ihn selbst bei ihm, so bist du ein Lohnknecht. Liebst du ihn aber nur um sein selbst willen, so bist du sein Kind. Auch wenn du das ewige Leben als etwas Verschiedenes von dem Gute, was Gott ist, denkst, und nur darum dienest, so ist dieß kein reiner Dienst, keine reine Liebe. Wer Gott liebt, liebt sich selbst, weil er sein wahres Gut liebt. Und das ist die rechte Selbstliebe, die auch die Schrift nicht ausschließt, sondern eben in dem Gebote der Gottesliebe mit begreift." Ueber das Maaß der Liebe zu Gott sagt er schön: „Wenn die Schrift spricht: du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele ꝛc., so ist das als wenn sie sagen wollte: ich will dir kein Maaß deiner Liebe vorschreiben, liebe deinen

Gott, so viel du kannst; dein Vermögen sei dein Maaß. Je mehr du liebst, desto mehr besitzest du und desto seliger bist du. Erweitere dich, daß du ganz erfüllet werdest von ihm, wenn du auch nicht Alles zu fassen vermagst, was in ihm ist. Fürchte nicht, daß seine Fülle für deine Fassungskraft nicht ausreichen werde. Du kannst zwar wachsen in ihm, aber ihm nie gleichkommen. Steige also immer höher in seiner Liebe; du kannst nie hoch genug steigen: laß dich immer mehr von ihm erfüllen; er wird nie aufhören, sich zu ergießen, und doch immer voll bleiben. Schone ihn nicht, fasse, liebe ihn so viel du kannst, denn bei ihm wird's nie mangeln. Liebe ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele, d. h. mit all deinem Verstande, all deinem Gefühle, all deinen Gedanken, so viel du begreifst, weißt und vermagst. Alles in dir sei Fülle seiner Erkenntniß, Gefühl seiner Liebe, treues Bewahren seines Andenkens. Je mehr du erleuchtet wirst, desto mehr fühle, damit dir aller Gedanke und jede Erinnerung an ihn lauter Süßigkeit sei." Das Maaß der Nächstenliebe will Hugo aus den Worten nehmen: „Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst." Die scholastische Dialektik hatte über diese Worte viele Schwierigkeiten gemacht. Man zog z. B. die Consequenz: wenn dem so ist, so muß ich zwei oder drei Andere mehr lieben als mich, namentlich im Nothfalle mein ewiges Heil dem ihrigen aufopfern. Hugo weist dergleichen mit Unwillen ab. Nicht nur nicht zwei oder drei, sondern auch die ganze Welt nicht darfst du zum Schaden deiner Seele lieben. Er erklärt jene Worte so: du sollst den Nächsten in demselben Sinne lieben, in dem du dich selbst lieben sollst, nämlich in dem Wunsche, daß er wie du des höchsten Gutes, d. i. Gottes, theilhaftig sein möge. Ebenso streitig war die Frage: Ob die einmal gehabte Liebe wieder verloren werden könne. Manche in einer einseitigen dogmatischen Ansicht Befangene behaupteten, sie könne als Gnadengeschenk Gottes nicht wieder verloren gehen. Hugo's gesundes Gefühl aber empört sich gegen diese unnatürliche Meinung. Jene Leute, sagt er,

müssen die Veränderlichkeit aller menschlichen Dinge und auch der Liebe nicht kennen, wahrscheinlich weil sie die letztere gar nicht besitzen. Man kann der Liebe nie sicher genug sein. Und indem jene weiter behaupteten, die Liebe, die nicht dauere, sei keine wahre, wodurch sie dann auch auf den absurden Gedanken gebracht wurden, daß auch bei der wahren Liebe nicht nur kleinere, sondern auch größere Sünden begangen werden könnten, wie z. B. bei David und Petrus: so siegt wieder das gesunde Urtheil Hugo's, indem er auch die wahre Liebe der Veränderung unterworfen glaubt, und bei dem Sündenfalle Davids und Petri das Vorhandensein derselben läugnet. Auch durch die Prädestinationslehre, die er ganz streng behauptet, läßt er sich hierin nicht irre machen. Ueberhaupt bezeigt er über solche Spitzfindigkeiten in moralischen Dingen sein großes Mißfallen [126]).

Nicht unpassend wird im vierzehnten Abschnitt die Lehre von der Buße und Sündenvergebung eingefügt.

---

126) Cap. 8—12. — Es giebt außerdem noch einige kleinere moralische und asectische Schriften Hugo's, die manches für seine obige Moral Erläuternde und Ergänzende enthalten. Wir geben von ihnen hier noch eine kurze Anzeige. Eine der interessantesten ist die Lobschrift auf die Liebe (de laude caritatis T. II. fol. 348—50). Sie verdient es, was die Benediktiner, Hist. litt. de la Fr. p. 16., von ihr sagen: daß hier die Liebe selbst von der Liebe rede. Der Prolog zeigt an, daß Hugo sie für einige entfernte Freunde schrieb, um sein Andenken bei ihnen zu erhalten. „Was konnte ich euch, sagt er, in dieser Absicht Besseres geben, als daß ich euch von der Liebe schriebe, da sie es ist, die mich mit euch verbindet, und die allein ich von euch mir zurückerbitte. Und aus Liebe werdet ihr lesen. Die Liebe giebt's; die Liebe nimmt's auf; und die Liebe ist auch der Dank: so daß Alles aus der Liebe kommt. — Von Anfang der Welt an war es die Liebe, welche die heiligen Diener Gottes stark machte, alle Lust und Eitelkeit, und alle Leiden dieser Welt, selbst den Tod, zu verachten. Diese Kraft der Liebe kannte auch Paulus, da er sagte: „„Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal? oder Angst? oder Verfolgung? oder Hunger? oder Blöße? oder Fährlichkeit? oder Schwerdt? Wie geschrieben steht: Um deinetwillen

Denn von der einen Seite knüpft sich dieser Abschnitt an das, was im Vorigen von der Sünde gesagt ist: von der

---

werden wir getödtet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe. Aber in dem allen überwinden wir weit, um deß willen, der uns geliebet hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur, mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn."" Und das Wort des hohen Liedes: „„Die Liebe ist stark, wie der Tod, und der Eifer ist fest, wie die Hölle."" Denn wie der Tod das Leben vernichtet, so zerstört die Liebe die Lust des Fleisches; und wie die Hölle nicht wanket, so steht die Liebe fest in allen Anfechtungen, weil sie die, die es innerlich nach oben zieht, gleichsam zwingt, sie alle zu überwinden. Betrachten wir die Märtyrer der Kirche, und lassen wir unser träges, kaltes Herz an ihrer Liebe warm werden. Was haben sie gelitten und überwunden! Alles, was nur dem menschlichen Herzen empfindlich sein kann, das ist über sie ergangen, um sie abwendig zu machen. Aber die Liebe zog sie. Sie gingen unaufhaltsam ihrem Ziele entgegen. Hinter sich die Welt: vor sich Gott: in der Mitte die Henker und Martern. Aber dennoch gingen sie unverzagt hindurch: so tief gleichsam ihr Herz von der Liebe verwundet war, so tief verachteten sie die Wunden, die dem Fleische geschlagen wurden, und bekannten sterbend, was ihnen im Leben das Theuerste gewesen war. O welche Seligkeit muß ihnen die Liebe gegeben haben, die so unauslöschlich in ihrem Herzen brannte! Und nun sind sie dahin gekommen, wo sie die Liebe selbst aufgenommen hat. Wie Wasserströme stürmten die Leiden der Welt auf sie ein. Aber viele Flüsse und viele Wasser vermochten die Liebe nicht auszulöschen. O Liebe, wie möchte ich Alles hingeben, um dich zu erlangen, du höchstes unschätzbares Gut! Denn die Liebe ist Alles. Sie ist der Weg zur Seligkeit, und sie ist auch die Seligkeit selbst. Denn was ist die Bedingung der Seligkeit? Die Gerechtigkeit. Die Liebe aber ist die Gerechtigkeit. Sie ist die Erfüllung des Gesetzes, der Inbegriff der Tugenden, die Erkenntniß der Wahrheit. Der Psalmist sagt: „„Ich bin den Weg deines Gesetzes gegangen, da du mein Herz erweitert hast."" Was ist aber ein weites Herz, als ein Herz von Liebe brennend, ein Herz von Liebe erfüllt? Und sie ist die Seligkeit: denn durch sie genießen und schmecken wir Gott. Und das ist die Seligkeit. — Die Liebe hat Gott selbst zu den Menschen herabgeführt, sie, die große Vermittlerin, die alles Getrennte einigt, alles Zerrissene zusammenfügt, alles Unebene ausgleicht. Sie allein hatte die Macht, Gott vom Himmel

andern deutet er auf den Tod und das ewige Leben; wovon die folgenden letzten Abschnitte handeln. — In dieser Lehre

auf die Erde zu ziehen, den Menschen zum Himmel zu erheben. Ich sehe Gott von einem Weibe geboren, ein schwaches Kind, mit schlechten Leinen bedeckt, in der Krippe wimmernd, an der Brust saugend. Darauf sehe ich ihn gebunden, gegeißelt, mit Dornen gekrönt, angespieen, von Nägeln und Lanzen durchstochen, mit Galle und Essig getränkt. Und frage ich nun nach der Ursache von dem allen: so finde ich keine andere, als die Liebe. Die Liebe hat Gott besiegt. — Und vielleicht ist es ihr leichter, Gott zu besiegen, als die Menschen: denn je seliger es ist von ihr überwunden zu werden, desto mehr steht es Gott an, ihr zu unterliegen. Dieß wußtest du wohl, o Liebe, da du zuerst ihn überwandest, und dann ihn mit deinen Banden gebunden, mit deinem Pfeil durchstochen, vor uns führtest, damit wir dir nun nicht mehr widerstehen könnten, wenn wir sähen, daß du selbst über Gott triumphirt habest. Und du hast es nicht umsonst gethan. Tausende haben sich dir schon überwunden gegeben, Tausende tragen deine Pfeile tief in ihre Herzen gedrückt, und wollen sie immer tiefer hineingedrückt wissen. Denn sie sind süß verwundet, deine Wunden schmerzen nicht, noch schämt man sich ihrer. — Nun ich habe dich hoch gepriesen, o Liebe. Noch eins aber ist übrig: Du bist Gott selbst. „„Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm."" Höre es also, o Mensch, wenn du die Liebe hast, so hast du Gott selbst. Die übrigen Geistesgaben sind nicht Gott selbst; sie können auch wohl den Bösen gegeben werden. Die Liebe aber ist Gott selbst: und nur wer sie hat, der ist in Gottes innigster Nähe. Hattest du die Liebe nie, so war auch Gott nie in dir; hast du die Liebe verlassen, so ist auch Gott von dir gewichen. Bleibst du aber in der Liebe, so ist Gott mit dir und bleibet bei dir. — Die Liebe heilt alle Wunden der Seele, reißt alle Keime der Laster aus dem Herzen heraus, ist die Wurzel aller Tugenden. Die Liebe erleuchtet den Geist, reinigt das Gewissen, erheitert die Seele, und läßt uns Gott begreifen (deum demonstrat). Wer die Liebe hat, der gedenkt im Stillen seines Gottes, der spricht öffentlich von ihm und seiner Liebe, der wird nicht müde, sich und Andere zu entflammen. Nicht nur innerlich bleibt diese Liebe, sondern auch das ganze äußere Leben, der ganze Umgang mit Andern, zeugt von ihr. — So fließe denn ein in unsre Herzen, du süße Liebe: es gieße dich durch seinen heiligen Geist über uns aus unser Erlöser, Jesus Christus, der mit dem Vater lebt und herrscht in Ewigkeit. Amen." — Ferner die kleine Schrift de modo orandi (T. II. fol. 151—154.), Hugo's Versuch einer Theorie des Gebets. —

ist es nun auffallend, wie eng sich Hugo an den strengeren, von der Hierarchie begünstigten Kirchenglauben und Gebrauch

---

Das Gebet ist das Ergebniß einer doppelten Betrachtung, auf der einen Seite des menschlichen Elendes, auf der andern der göttlichen Güte. Beide Seiten werden von Hugo schön ausgeführt, namentlich die erste in einer erhabenen Beschreibung der Eitelkeit und Nichtigkeit der menschlichen Dinge. Wer sich erinnert, sagt er unter andern, was er von Anfang an gesündigt, und was er gelitten; wer sich vor Augen stellt die vergangene Zeit und die Tage seines Lebens, und gedenket, wie unendlich viel vergebliche Arbeit er hinter sich gelassen, wie oft er umsonst in der Liebe dieses Lebens geseufzt, wie viele trügerische Erfolge er erfahren, und wie er doch nach so langem Umherirren noch immer keine Ruhe gefunden hat: der wird erkennen, was er von diesem Leben zu halten habe. Weinend treten wir herein, mit Schmerz gehen wir hindurch, mit Schmerz scheiden wir davon. Nur selten spielt in die Bitterkeiten dieses Lebens der süße Reiz der Freude hinein. Gott ist das einzige bleibende Gut, an das wir uns zu wenden haben: und diese Hinwendung ist das Gebet. So entfalten sich im Gebet auch die drei obersten Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung. Denn wer nicht glaubet, hoffet und liebt, der kann nicht beten. So ist das Gebet die Hinkehr der Seele zu Gott im frommen und demüthigen Gefühl, auf Glauben, Hoffnung und Liebe gestützt (mentis devotio, i. e. conversio in deum per pium et humilem affectum, fide, spe et caritate subnixa. c. 1.). Es giebt drei Arten des Gebets, supplicatio, postulatio, insinuatio. Die supplicatio ist allgemeines, demüthiges und ergebenes Gebet, ohne bestimmte Bitte. Die postulatio ist Gebet mit Vortrag einer bestimmten Bitte. Die insinuatio, bloßer erzählender Ausdruck eines Wunsches, ohne Bitte. Die supplicatio zerfällt wieder in captatio, exactio, pura oratio. Unter der captatio begreift Hugo allen Ausdruck des frommen Gefühls gegen Gott, sei es nun mit besonderer Hervorhebung unseres Zustandes, oder der Größe und Liebe Gottes, oder der Schändlichkeit unserer Feinde (so daß darin auch Lob- und Dankgebet enthalten ist). Die exactio besteht in einer gewissen gleichsam lästigen Zudringlichkeit (importunitas et instantia) im Bitten. So wenig ein solches Bitten bei den Menschen gelitten ist, so angenehm ist es bei Gott. Die pura oratio findet Statt, wenn die Seele vom überwallenden frommen Gefühl so bewegt ist, daß sie, wenn sie sich zum Bitten wendet, vor der Größe der Liebe Gottes auch die Bitte selbst vergißt, und im heißen Verlangen, seiner Liebe ganz zu genießen, ganz mit ihm eins zu sein, alle Sorge um ihr besonderes Anliegen fallen läßt. Diese Art zu beten ist ungestalt (genus in-

ausschließt, troß so mancher in dieser Zeit (auch bei Lombard) noch geltenden milderen Ansichten: denn auch diese Lehre war

---

forme), aber vor allen übrigen einzig und bei Gott vor allen übrigen hoch angesehen. Das Gefühl (affectus — der stehende Ausdruck für Gefühl bei Hugo, insbesondere in dieser Schrift) hat nämlich das Eigenthümliche, daß es, je stärker, glühender und tiefer es wird, desto weniger ausgesprochen werden kann. So reißt es vom Gebet zwar zu einem ungestümen, unförmlichen Jubelausbruche fort: aber es nähert sich Gott am meisten und erreicht sein Ziel am sichersten (c. 2.). — Die postulatio zerfällt ebenfalls in drei Unterarten: sie ist, je nach dem Grade ihrer Stärke, theils simplex postulatio, theils rogatio, theils obsecratio. Die insinuatio erscheint theils von Furcht, theils von Zutrauen, theils von Verachtung begleitet (das Letztere ist jedoch nur Ausdruck des Uebermuthes und Stolzes gegen Menschen, gilt also nicht eigentlich vom Gebet). — Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß die Stärke und Innigkeit des Gefühls beim Gebet die Hauptsache ist, weniger die bestimmte und genaue Aussprache der Bitte in Worten. Daraus folgt wieder, daß beim Gebet auch allerlei Worte gebraucht werden können, die nicht gerade eine Bitte bezeichnen, wenn sie nur dazu dienen, die Liebe gegen Gott im Betenden zu entzünden, oder, wenn er schon von ihr entbrannt ist, sie zur Aussprache zu bringen. Denn Gott weiß alle unsere Wünsche schon längst. Es kann also nicht darauf ankommen, daß und wie wir sie ihm erzählen, sondern daß wir mit ganzer voller Seele uns ihm ergeben und ihm vertrauen. Ja das bloße Gefühl des Herzens könnte ohne alle Aussprache schon hinreichen, wenn dasselbe nicht eben durch letztere gemeiniglich noch höher gehoben würde. Und wird eine bestimmte Bitte ausgesprochen, so geschieht dieß, damit sich der Betende in der rechten Besonnenheit und Andacht erhalte (c. 4.). — Manche wollen freilich diese ganze Gattung, worin keine bestimmte Bitte vorkommt, nicht zum Gebet rechnen. Wenigstens aber dient sie doch immer zur Vorbereitung des eigentlichen Gebets. Das fromme Gefühl wird dann in dieser Gattung auf dreierlei Weise erregt. Zuerst durch das Lob Gottes: und wie unendlich vielgestaltig und verschiedenartig hier auch der Ausdruck sein möge, immer bleibt doch das eine Gefühl, das Eine spricht unser Herz innerlich, daß wir ihn mit Bewunderung lieben und mit Liebe bewundern. Zweitens durch Vorstellung unseres Elends im Angesicht Gottes: wo wiederum bei allem Wechsel der Worte nur das Eine bleibt, daß wir seine Barmherzigkeit suchen und in ihn unser ganzes Vertrauen setzen. Drittens durch Klage über unsere Feinde vor Gott, wo wir stets die eine Sehnsucht nach Befreiung

noch in der Bildung begriffen. Wir können ihn hier nicht ganz von einem falschen hierarchischen Geiste freisprechen, ob

durch den gerechten Gott aussprechen. Alle Stellen der Schrift nun, die den Ausdruck eines solchen Gefühls geben, auch ohne eigentliche Bitte, können demnach zum Gebet gebraucht werden. (Daher auch alle Psalmen. c. 5.) Wie die Schmeichler bei Menschen Alles aufbieten, um sich den bloßen Schein der Liebe und Anhänglichkeit zu geben, so streben wir das fromme Gefühl, die innige Herzensneigung gegen Gott, wirklich zu besitzen, die wir in den Worten des Gebets aussprechen. [Dieß führt Hugo in einer treffenden Parallele aus.] Im frommen Gefühl liegt alle Kraft des Gebets (in affectibus pietatis est omnis virtus orationis). Zuletzt entwickelt Hugo noch die einzelnen Modificationen des frommen Gefühls (diversus affectuum modos), belegt sie namentlich mit Stellen aus den Psalmen, und zeigt zugleich, wie öfter in einem Psalm ein Uebergang von dem einen Gefühl zu dem andern geschehe (c. 7. 8.). — — Mehr Mönchsmoral enthalten zwei andere Schriften: expositio in regulam Augustini, und: de institutione novitiorum T. II. fol. 3—28, meist übereinstimmend mit dem, was schon oben beim Mysticismus von der ascetischen und contemplativen Lehre vorgekommen ist. Es erscheint darin, wie immer bei Hugo, neben dem bloß Mönchischen auch manches Reinere und Edlere. Die erste Schrift, ein Commentar zu der angeblich von Augustin selbst verfaßten Regel für das canonische Leben, giebt unter andern ein schönes Bild eines christlichen Brudervereins, mit fast durchgängiger Berufung auf die Verfassung der Urkirche unter den Aposteln (Gütergemeinschaft, Leibes- und Seelsorge für die Brüder ꝛc.). Uebertriebene ascetische Strenge, zerstörende Peinigung des Fleisches wird, wie es schon die Regel selbst mit sich brachte, oft getadelt. Die ganze Ascese wird nur als Mittel betrachtet, das innere Leben zu heben, und als unnütz, wenn sie dieß nicht bezwecke. „Non tam placent deo nostra jejunia, nostrae orationes, quam concordia." — „Quanto quisque minus appetit, quanto arctius vivit, tanto beatior existit. Parca enim vita occidit vitia, libidinem exstinguit, virtutes nutrit, animum roborat, mentem ad coelestia sublevat." — Dabei viele feine Bemerkungen über die wahre christliche Gesinnung, deren wesentlicher Gehalt aber meist schon anderwärts vorgekommen ist. — Die zweite Schrift: de institutione novitiorum ist eine Art christlicher Anstandslehre. Es wird darin dasjenige in seiner Vollkommenheit dargestellt, was die Tugend äußerlich bezeichnet, ohne daß jedoch zu viel auf das Aeußere gegeben würde. Die äußere Würde und Anmuth in Gestalt, Bewegung und Umgang erscheint nur als der natürliche Ausdruck

wir gleich sagen müssen, daß sich derselbe doch nur dem tieferen religiösen und sittlichen Ernste seines Wesens anlegte, indem er wirklich fest überzeugt war, daß durch die kirchlich-traditionalen Ansichten von dem nothwendigen mündlichen Bekenntniß vor dem Priester, von der äußeren Genugthuung durch gute Werke, und von der Absolutionsgewalt des Priesters, die innere Heiligung gefördert und erhöht werde, auf die er auch stets als auf das Wesentliche, obgleich darin sich selbst widersprechend, dringt.

Gegen die Bestreiter der Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses erklärt sich Hugo hart, indem er ihnen die Sache in's Gewissen schiebt und sie der Lauigkeit des inneren Lebens beschuldigt. Er vertheidigt das Bekenntniß vor dem Priester nicht nur mit den gewöhnlichen Schriftstellen, sondern auch damit, daß ja dasselbe ebenso Christo zunächst nur insofern er Mensch war abgelegt worden. Seine menschliche Natur erhielt von der göttlichen die Machtvollkommenheit das Bekenntniß anzunehmen, um der menschlichen Schwäche zu Hülfe zu kommen, die einer Versinnlichung bedurfte. Aus demselben Grunde ist diese Machtvollkommenheit durch die Apostel auch auf die Priester fortgepflanzt worden. Sie sollen für den sinnlichen Menschen anschauliche Repräsentanten Gottes sein. — Bloße Thränen der Reue reichen nicht aus ohne das Bekenntniß, wenn dieses nämlich möglich. Die Beschämung und Demüthigung vor Menschen durch dasselbe giebt eine heilsame Verstärkung der Reue (humilitas confes-

der inneren Güte und Schönheit der Seele. Dieses Verhältniß wird trefflich gezeichnet, eben so das Entgegenstehende des Mangels an äußerer Haltung aus innerer Zerrissenheit. Hugo begreift die ganze äußere Zucht unter dem Worte disciplina. Es besteht übrigens eine Wechselwirkung zwischen dieser disciplina und dem inneren Leben: dieses wird durch jene auch geweckt und gehoben. — Das Büchlein zeigt so viel äußere Beobachtung, als man dem Hugo bei so viel innerem Leben kaum zutrauen sollte. Merkwürdig ist in einigen Stellen auch ein scharfer, schneidender Witz, mit dem Hugo die Unarten, besonders eine gewisse faule Sinnlichkeit, in dem Betragen der Mönche züchtigt.

sionis adjuvat lachrymas contritionis) [dasselbe falsche Princip der Demuth, das wir schon oben bei der Lehre von den Sacramenten fanden]. Auf Petrus kann man sich für die Zulänglichkeit der bloßen Reuethränen nicht berufen, da man nicht weiß, ob nicht auch er noch hinterher bekannt hat. Freilich muß, darauf dringt Hugo stark, wirkliche Herzensreue, ein Zug der Furcht und Liebe Gottes, dasein. Es ist die größte Frechheit und Unverschämtheit, ohne das Alles bloß Worte zu machen. Das Bekenntniß vor Laien gilt nur für die täglichen leichten Vergehen; die schwereren müssen vor den Priester gebracht werden [127]).

Die Buße ist theils eine innerliche, theils eine äußerliche. Jene besteht in der Zerknirschung des Herzens, diese in der Peinigung des Fleisches, jene dient zur Besserung des bösen Willens, diese zur Bestrafung der Schuld des bösen Werks. Die innere Buße soll in der äußeren ihre Früchte bringen, und wenn diese weniger Pein hat, als die Sünde Lust hatte, so ist sie keine rechte Frucht. Man kann zwar genugthun, aber nie zu viel thun; daher soll man stets Buße thun und nie müde darin werden, damit die Schuld ein Ende gewinne, aber die Demuth (devotio) ohne Ende sei. Damit jedoch auch das reuige Herz einmal Ruhe, Gewißheit der Gnade und Vertrauen finden könne, so wird das Maaß der äußeren Buße durch den Priester bestimmt [128]). Der Mangel, daß dieses nicht immer der Schuld angemessen ist, hebt das Institut selbst nicht auf. Der Büßende soll es nur nicht an rechter Innigkeit fehlen lassen; und diese kann auch bei dem geringsten Werke sein. Der Mensch urtheilt zwar nach dem Aeußeren; Gott aber sieht das Herz an. Und überdem soll es auch nach dem Tode ein Reinigungsfeuer geben (post mortem ignis quidam

127) Cap. 1.

128) Die nur im Ausdrucke etwas verschiedene Eintheilung der Buße in contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis, die Hugo in der Summe Tr. VI. c. 10. hat, und die nachher durch Lombard fixirt wurde, ist offenbar der Sache nach auch hier enthalten.

purgatorius dicitur), wo das Rückständige nachgeholt werden kann. Freilich, je mehr hier gebüßt wird, desto weniger dort. Und wer hier nie anfing zu büßen, der kann auch dort nicht vollenden. Besser also du suchst hier schon sowohl anzufangen, als auch zu vollenden. Weiter unten wiederholt er noch einmal, daß das Institut der Satisfactionsauferlegung durch den Priester, durch Pönitenzbücher ꝛc., der Anticipation der Strafen nach dem Tode dienen solle, damit der Richter, wenn er zum Weltgericht komme, die Seelen gereinigt finde. — Wenn Hugo übrigens hier das Fegfeuer noch halb unbestimmt zu lehren scheint, so trägt er es dagegen unten im sechzehnten Abschnitt (c. 4.) bestimmt vor, und nennt als Ort desselben noch diese Welt, namentlich diejenigen Oerter, wo der Bestrafte vornehmlich sündigte, wie aus vielen Thatsachen erhelle. — Die katholische Kirche glaubt nicht, daß die nach einmaliger Buße abermals Gefallenen nicht wieder büßen und Vergebung der Sünden erlangen können. Aber insofern ist eine zweite Buße unstatthaft, als es besser ist, nicht wieder zu fallen, ununterbrochen im Guten fortzuschreiten. Eine Buße muß der Mensch thun, d. h. sein ganzes Leben hindurch muß er büßen. Die späte Buße ist zwar nicht geradehin zu verwerfen; so lange der Mensch lebt kann er sich bessern. Doch ist die Buße kurz vor dem Tode immer verdächtig, denn sie kann erzwungen sein. Aller Aufschub ist daher gefährlich [129]). — Schön hebt Hugo noch in einem besonderen Capitel (6.) das wahre innere Leben der Buße gegen ängstliches, äußerliches, todtes Werkwesen hervor. Er fühlte wohl mit den meisten Besseren seiner Zeit, wie leicht doch die kirchliche Bußtheorie zu der Ueberschätzung des äußeren Werkes führen konnte. Wo das Werk gethan werden kann, sagt er, da muß es auch gethan werden, besonders darum, weil die Herzensstimmung in und mit demselben stets noch höher gehoben wird. Würde es hier nicht gethan, so wäre der Wille nicht der rechte.

---

129) Cap. 2—5. 7.

Wo es aber nicht gethan werden kann, da reicht der ernste gute Wille, die Gesinnung, der Glaube und die Liebe vollkommen aus. So viel du willst, so viel verdienst du (quantum vis, tantum mereris). Wenn Alles im äußeren Werke beruhte, dann wären ja die Reichen seliger als die Armen, weil sie mehr geben könnten. Nun aber hat Gott unsere Erlösung in etwas gesetzt, woran wir Alle reich sein können und keiner zu darben braucht. Lieben kann der Arme gleich wie der Reiche, Zachäus wie die arme Wittwe. Wer viel liebt, dem sind viele Sünden vergeben. Wo der gute Wille nicht träg ist, da wird auch die Vergebung nicht zaudern.

Endlich seine Ansicht über die Sündenvergebung durch die Priester. Hier waren die Meinungen noch sehr getheilt. Eine große Partei, welcher auch eigentlich Lombard noch angehörte, behauptete, daß nur Gott allein, nicht der Priester, die Sünde vergebe. Sie beriefen sich auf jenen Aussätzigen der zuvor geheilt, und dann erst zum Priester gesandt wurde. Ebenso werde der Christ allein nach aufrichtiger Herzensbuße vor allem Bekenntniß von Gott absolvirt, und nach dem Bekenntniß erst von dem Priester für einen Absolvirten erklärt (ostenditur). Dagegen sagt nun Hugo: jener Fall beweise darum nichts, weil der Aussätzige selbst sich dem Priester vorgezeigt habe, nicht der Priester den Aussätzigen. Ferner beriefen sie sich auf die Stelle: „In jeder Stunde, da der Sünder seufzt, soll er gerettet sein.“ Diese, meint aber Hugo, gehe nur darauf, daß der Sünder immer noch, wenn auch erst spät, Vergebung erhalten könne. Endlich die ebenfalls von ihnen angeführten Stellen: „Während du noch redest will ich sagen: siehe, ich bin da“ und: „Ich will gegen mich meine Ungerechtigkeit dem Herrn bekennen, denn du hast mir die Gottlosigkeit meiner Sünde vergeben“ erklärt Hugo gegen sie: die erste von dem ersten Kommen Gottes, da er das Herz zur Buße treibt, worin das zweite Kommen zur Vergebung noch nicht liege: die andere nach Gregor von den bloßen inneren Gedankensünden, ohne die

äußere hinzukommende That. Freilich, sagten seine Gegner endlich, sei das Bekenntniß als göttliche Anstalt nicht zu verachten, solche Verachtung mache allerdings noch schuldig, wenn auch die anderen Sünden durch die bloße Buße schon vergeben seien. Aber auch diese Trennung will Hugo nicht anerkennen. Er vergleicht überhaupt die Gegner mit jenen Juden, die gegen den Herrn murrten, da er zum Paralytischen sprach: dir sind deine Sünden vergeben, und meinten, daß nur Gott dieß thun könne. Man muß, fährt er fort, ein doppeltes Band unterscheiden, durch das der Sünder gebunden ist, das innere Band der Verhärtung des Herzens, der inneren Verfinsterung, des geistigen Todes, das allein durch das zuvorkommende Wirken der göttlichen Gnade in der Herzensbuße gelöst wird, und das äußere Band der ewigen Verdammniß, das unter Mitwirkung Gottes, in Folge jener ersten Lösung, durch den Priester gelöst wird; ebenso wie der Herr den Körper des Lazarus erst in's Leben zurückrief, ehe er ihn durch die Jünger von den Banden des Grabes befreien ließ. „Aber so werden die Priester zu Göttern gemacht?“ — In der That heißen sie auch im A. T. einmal Götter (Psalm 82. V. 6.). Sie sind es aber nicht durch sich selbst, sondern durch Gott, der ihnen göttliche Macht mittheilt, in ihnen und durch sie wirkt, so jedoch, daß ihr Eigenwirken nicht ausgeschlossen wird; vielmehr wirkt ja der Mensch immer nur das recht eigentlich selbst, was Gott durch ihn wirkt. In diesem Sinne also gilt die dem Petrus und mit ihm allen Aposteln und allen Nachfolgern und Stellvertretern der Apostel übergebene Schlüsselgewalt. Und wenn im Einzelnen Unbekehrte absolvirt werden, so hebt dieß doch die Kraft des Instituts im Ganzen nicht auf, ebenso wie auch viele Getaufte dennoch nicht selig werden. Wie zweckmäßig endlich ist es, daß sich der Mensch, dessen Grundfehler der Stolz ist, aus welchem alle übrigen Sünden hervorgehen, bei der Absolution um Gottes willen vor einem Menschen demüthigen, sich vor ihm mit Weinen, Seufzen und Flehen niederwerfen muß, daß

es doch für ihn bei Gott einkommen (intercedere) wolle. Zur Veranschaulichung braucht er das Bild von einem Sohne, den seine Mutter zur Sinnesänderung und zu dem Entschlusse bringt, durch Vermittler und Fürsprecher beim Vater Vergebung zu suchen. Der Sohn der Sünder, die Mutter die zuvorkommende Gnade, die Vermittler die Priester (intercessores war in dieser Beziehung die gewöhnliche Benennung der letzteren), und der Vater Gott. Obgleich der Vater nicht eigentlich erzürnt ist auf den Sohn, so will er doch um das gebeten sein, was er gern geben will. Gott wird nicht mit dem Menschen, sondern vielmehr der Mensch mit Gott ausgesöhnt [130]. — So sehen wir also hier bei Hugo neben vielen reineren Ansichten auch eine Menge traditionaler Vorurtheile zu einem widersprechenden Ganzen vereinigt; namentlich die Spuren des römisch-hierarchischen Geistes in den Ansichten von den Priestern als Göttern, und von der Zweckmäßigkeit der Demüthigung von Menschen; gerade die Sätze, auf denen sich das Gebäude des römischen Katholicismus immer fester begründete. Wie stark man aber damals noch diesen Sätzen widersprach, zeigt die durchgehende Polemik Hugo's bei dieser Lehre. Wenn jedoch Hugo noch immer nur das eine Band, die ewige Verdammniß, von dem Priester gelöst wissen wollte, worin ihm auch Richard folgte (das andere Band, die Sünde und Schuld, löst Gott), so ward bald auch diese Einschränkung von den Scholastikern, z. B. von Thomas, aufgehoben, und die Schlüsselgewalt der Priester immer höher gesteigert, trotz so mancher Milderungen des commentirten Lombarden.

Der funfzehnte Abschnitt behandelt als Uebergang zum Tode das Sacrament der letzten Oelung.

---

130) Cap. 8. — In der institutio in decalogum T. II. fol. 2. werden beim 4ten Gebote auch genannt die patres spirituales s. praelati, quibus obedientia, auxilium, imo servitium debetur.

Durch die drei noch folgenden Abschnitte **von den letzten Dingen** (Zustand zunächst nach dem Tode XVI., Wiederkunft Christi, Auferstehung, Gericht und Weltende XVII., und ewiges Leben XVIII.) zieht sich ein merkwürdiges Gefühl der Unsicherheit und Schwierigkeit genauerer positiver Bestimmungen über den Zustand nach dem Tode, bald dunkler, bald deutlicher anklingend: ein Gefühl, das um so merkwürdiger ist, je öfter man in dieser Zeit fast eben so viel vom andern Leben wissen zu können meinte, als vom gegenwärtigen. Es zeigt sich dieses Gefühl theils in der trefflichen Art, wie Hugo gleich von vorn herein die speculative Neugierde seiner Zeit vornehmlich in diesen Dingen tadelt, wie er hauptsächlich nur das Eine festgehalten wissen will, daß der Mensch mit dem Tode in die Arme der göttlichen Allmacht falle, und wie er vor allen unnützen Träumen über die Ewigkeit warnt und zurück an's wirkliche Leben verweist: „Mit dem Tode, sagt er, fängt der Tag des Herrn an, und der Tag des Menschen hat ein Ende. An seinem Tage ist der Mensch sich selbst überlassen, daß er thue, was er will; mit dem Tage des Herrn aber ist der Mensch nicht mehr in seiner Gewalt, sondern in der Gewalt dessen, zu dem er kommt, damit ihm vergolten werde. Darum ist es des Menschen Geschäft, daß er allein das, was ihm aufgetragen ist, recht anzulegen und zu vollführen sich bestrebe, dasjenige aber, was ihm nicht aufgetragen, sondern nur verheißen ist, dem Willen deß überlasse, der die Erfüllung sich vorbehalten hat:" theils zeigt sich jenes Gefühl in der eigenthümlich abweisenden Behandlung einzelner unnützer Fragen, z. B. wie die Seele aus dem Körper gehe, ob und wie die unzeitigen Geburten und die Mißgeburten auferstehen werden, ob die Seligen wissen, was in diesem Leben vorgehe, s. oben S. 206 u. 208. (wiewohl Hugo allerdings auch hie und da nachgebend auf manches Kleinliche eingeht, z. B. auf die Fragen, ob das höllische Feuer leuchte, ob es von Gott mit der Welt zugleich erschaffen worden, ob es einer Nahrung bedürfe; wie die Wiederkunft

Christi, die Auferstehung, das Gericht im Einzelnen vor sich gehen werde, wie die auferstandenen Leiber der Gerechten, der Kinder rc. beschaffen sein werden): theils endlich darin, daß er doch bei den meisten Gegenständen nicht seine eigne, sondern mehr nur die Meinungen der Kirchenväter, vornehmlich des Augustin, hinstellt. — Wir finden daneben noch Folgendes bemerkenswerth. Hugo stellt den Satz auf, daß die in dem Herrn sterben, auch mit geringem Verdienst selig sein werden. „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben.“ In dem Herrn sterben heißt, zwar dem Fleische nach sterben, aber im Herrn leben, d. i. im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe: denn durch diese lebt man in dem Leben, das im Herrn gelebt wird. Es giebt ein Leben des Körpers aus der Seele, und ein Leben der Seele aus Gott. Nicht also kann es der Seele schaden, wenn der Leib sein Leben verliert, weil sie selbst ihr Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe unverderblich und unverlierbar hat. — Niemand sage also, daß die nicht selig werden, die nur mit geringem Glauben, Hoffnung und Liebe sterben. Ich mag nicht messen. Mögen sie wachsen, so viel sie wollen; je höher, desto besser. Sollten sie aber auch noch klein sein, ich will sie nicht verdammen. Seit sie aus Gott geboren sind, sind sie Kinder Gottes. Meinst du, daß Gott nur seine starken Söhne selig machen, und seine Kleinen verdammen werde? Nur wer nichts hat, kann nicht ins Buch des Lebens geschrieben werden. — Der Himmel, meint Hugo, als der Ort der Seligkeit, wird richtig nach oben, und die Hölle, als der Ort der Qual, nach unten versetzt, weil die Schuld nach unten drückt, die Gerechtigkeit aber nach oben zieht. Die feinere Ansicht geht jedoch hier nur neben der gröberen her: denn Hugo setzt die Hölle wirklich an einen Ort innerhalb oder unterhalb der Erde. Die Gerechten gehen sogleich nach dem Tode in den Himmel ein; die Bösen sogleich in die Hölle. Die noch unvollkommen Guten werden in dem Mittelzustande des Fegfeuers erst gereinigt. — Es giebt in der Hölle Grade der Pein. Die

allergelindeste Strafe werden diejenigen leiden, die außer der Erbsünde keine andere begangen haben. — Hugo ist sehr geneigt, die Höllenstrafen, die Einige wegen der bloß geistigen Substanz der Leidenden auch von bloß geistigen Schmerzen, Gewissensbissen rc. verstehen wollten, in wirkliche körperliche Strafen zu setzen, und hilft sich theils mit der Behauptung, die Seele könne eine sinnliche Empfindung haben auch ohne den äußeren Sinn, theils beruft er sich auf die Schrift, in welcher er körperliche Strafen bestimmt gelehrt findet. Vgl. zur Erklärung und Würdigung dieser und ähnlicher gröberen Ansichten Hugo's, was wir oben S. 207. Note 33. und S. 373. gesagt haben. Das Folgende über Wiederkunft, Auferstehung, Gericht, Weltende, ewiges Leben, ist fast ganz aus Augustin. Den Schluß macht Augustins schöne Schilderung des ewigen Lebens de civitate dei L. XXII. c. 30.

Kritischer Anhang.

In der bisherigen Darstellung haben wir beinahe nur die Hälfte der in den Ausgaben der Werke Hugo's unter seinem Namen befindlichen Schriften benutzt, weil wir die übrigen als unächt, oder wenigstens als höchst zweifelhaft erkennen mußten. Diese unsre Auswahl müssen wir nun noch durch einige historisch-kritische Bemerkungen rechtfertigen. Zuerst ein Wort über die Ausgaben des Hugo überhaupt. Es existiren deren 5 vollständige: Paris. 1526., Venet. 1588., Mogunt. 1617., Colon. 1617., Rothomag. 1648. (Die Ausgaben einzelner oder mehrerer Schriften s. bei den französischen Benediktinern Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 51—53.) Nur über die von 1526. und 1648. können wir aber sprechen: die erste brauchen wir selbst, von der zweiten geben Oudin Comment. de scriptt. eccles. T. II. p. 1142—1143. und die franz. Bened. a. a. O. eine genügende Ansicht: von den übrigen (wie es scheint, bei uns seltneren) haben wir keine genauere Kenntniß nehmen können. Die erstere von 1526. ist jedenfalls die bessere. Die Herausgeber verrathen in ihren kritischen Censuren, die sie, verwerfend oder zweifelnd, mehreren Schriften vorausschicken, nicht nur Fleiß und Gewissenhaftigkeit in Vergleichung der Codd., sondern auch ein sehr treffendes und genaue Lectüre voraussetzendes Urtheil über Hugo's Eigenthümlichkeit: daher ihnen auch Oudin a. a. O. das gebührende Lob ertheilt. Dagegen steht die letzte Ausgabe von 1648. weit zurück. Die Herausgeber rühmen sich

zwar einer durchgehenden genauen Vergleichung der Codd. Oudin aber sagt: „quantum mihi quidem ex MSS. multis codd. liquet, nec vel codd. MSS. apicem cum impressis contulerunt.“ Er nennt ihre ganze Ankündigung eine baare Lüge, nur erdacht, um den Ankauf der Ausgabe zu befördern. Seine Meinung wird dadurch bestätigt, daß in dieser Ausgabe auch alle jene kritischen Censuren der älteren A. von 1526 unterdrückt sind, und dem Hugo die bis 1648 abgedruckten Schriften ohne die geringste Auswahl und zweifellos zugeschrieben werden. Die Nachlässigkeit dieser Herausgeber geht sogar so weit, daß sie eine unzweifelhaft ächte Schrift Hugo's: de arrha animae, und den nicht unwichtigen Prolog zu einer anderen: de sapientia Christi et Christo, beides in der Ausgabe von 1526 abgedruckt, ganz ausgelassen haben. Auch eine unzählige Menge Druckfehler sind stehen geblieben. — Alle Ausgaben aber, auch die von 1526, enthalten immer eine große Menge Schriften fälschlich als Hugonisch. Oudin bemerkt p. 1159, daß kaum irgend ein anderer Kirchenschriftsteller, etwa den Athanasius ausgenommen, so unkritisch herausgegeben worden sei. Diese Erscheinung erklärt sich bei der literarhistorischen und kritischen Schwäche der Abschreiber und Herausgeber vielleicht auf folgende Weise. Der Name Hugo war im Mittelalter ein sehr gewöhnlicher: insbesondere haben ihn mehrere Gelehrte getragen. Nun war Hugo von St. Victor der berühmteste Gelehrte seines Namens: wohl konnte also bisweilen, bei einer Ungenauigkeit der Angaben in den Handschriften, was einem andern Hugo gehörte, ihm zugeschrieben werden. Ferner erklärt Manches die gewöhnliche Weise des Mittelalters, Fremdes auszuziehen und abzuschreiben. Wenn ein eigenthümlicher Geist auftrat, so folgte ihm alsbald ein Heer von Nachtretern auf dem Fuße nach, die ganz ungescheut mit seinen Gedanken ihre Schriften anfüllten, oft selbst seine eigensten Worte wieder brauchten. So konnten auch Hugo's Ansichten und Ausdrucksformen in viele fremde Schriften übergehen und in solcher Gestalt dann in zweifelhaften Fällen

Veranlassung werden, daß ihm selbst diese Schriften zugeschrieben wurden. Endlich war die Bibliothek von St. Victor eine der reichhaltigsten im Mittelalter: wie leicht konnte man nun Alles, was man hier irgend durch Titel oder Inhalt auf Hugo Deutendes vorfand, dem würdigen Ahnherrn wirklich selbst zuschreiben. Besonders mochte es im Interesse der Victoriner Canoniker selbst liegen, ihren Hugo so reich als möglich zu dotiren. — Schon die früheren Kritiker nun, Gesner biblioth. univers. fol. 340. (1545), Cave scriptorum eccles. hist. liter. p. 655. (Ausg. von 1688, die wir brauchen), Du Pin nouv. biblioth. des auteurs eccles. T. IX. p. 210. (1697), haben die Ungenauigkeit der Ausgaben bemerkt: aber weil sie nicht tiefer auf Vergleichung der MSS. und auf Lectüre eingingen (zum Theil gar nicht), so haben sie wenig entschieden. Erst Oudin (1722) und die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte (1763) haben hier Ausgezeichnetes geleistet. (Fabricius biblioth. lat. med. et inf. aetat. T. III. p. 881—889. (1735) und die beiden späteren Ausgaben des Cave wiederholen fast nur Oudins Bemerkungen.) Oudin hat mit ungemeinem Fleiße in Vergleichung der Codd. und Lectüre eine eigne Dissertation geschrieben T. II. p. 1138—61. Diss. singularis discutiens ac ventilans opp. H. Vict. attributa. Er hat hier mit trefflichem Urtheil Vieles aufgeräumt: nur geht er bisweilen, aus Mißtrauen und Widerwillen gegen die Herausgeber von 1648., im Zweifeln zu weit. Mit derselben Sachkenntniß und Schärfe sind die franz. Bened. Hist. litt. de la Fr. T. XII. p. 1—72. zu Werke gegangen: und zwar unterscheiden sie sich noch vortheilhaft durch eine gewisse Ruhe und Mäßigung von Oudins doch bisweilen etwas übereilter Hitze. Freilich hat es uns wiederum auch bei ihnen scheinen wollen, als ließen sie ihr Urtheil in einigen Fällen zu sehr von ihren eignen dogmatischen, moralischen und ascetischen Ansichten leiten, in dem Wunsche nämlich, die letzteren durch Hugo's Auctorität bestätigt zu sehen. So haben diese beiden Kritiker allerdings über sehr Vieles so abgeschlossen, daß

nichts mehr zu sagen übrig bleibt. Manches aber ist doch noch zweifelhaft geblieben, theils in den Fällen, wo beide nicht übereinstimmen, theils wo noch anderweitige nicht unwichtige Zweifel gegen beide sich aufthun. Für das nun, was wir durch sie als abgeschlossen betrachten, verweisen wir auf sie selbst. Nur das nach ihnen noch Zweifelhafte nehmen wir hier durch: und halten uns dabei außer dem, was wir hie und da aus äußeren Gründen haben auffinden können, vornehmlich an den bestimmten Eindruck, den wir durch eine lange und genaue Lectüre der ächten Schriften Hugo's von seinem ganzen eigenthümlichen Geistesleben, von dem wesentlich sich unterscheidenden Charakter seiner wissenschaftlichen Richtung, von den festgeprägten Formen seiner Gedanken und seines Ausdrucks erhalten haben: ein Gefühl, das wir auch in unsrer ganzen obigen Darstellung unsern Lesern haben auszudrücken und in sie überzuleiten gesucht, und das wir daher nicht nöthig haben hier noch einmal zu schildern. — Eine der wichtigsten hieher gehörigen Nachweisungen, daß die summa sententiarum unter den WW. des Hugo identisch sei mit dem tractatus theologicus unter den WW. des Hildebert von Tours, Ausg. von Beaugendre, und dem Hugo gehöre, haben wir bereits schon in der Zeitschrift: theologische Studien und Kritiken, herausgeg. von Ullmann und Umbreit, Jahrg: 1831. 2tes Heft S. 254—282. mitgetheilt. — Unsere Kritik geht übrigens der Reihefolge in den Ausgaben nach: wo die Anordnung so getroffen ist, daß Tom. I. die exegetischen, T. II. die contemplativen und ascetischen, und T. III. die speculativen (philos., dogmat. u. moral.) Schriften enthält.

1) Die beiden Schriften: de quinque septenis T. I. fol. 211—213. (oben S. 278—281.) und: in canticum Mariae virginis T. I. f. 221—227. haben die Bened. pat. aus einer unter dem Titel LL. XXIV excerptionum in Hugo's WW. abgedruckten, als Ganzes unächten, Sammlung von Schriften und Bemerkungen mehrfachen Inhalts, dem Hugo gerettet. Oudin verwirft ohne Auswahl die ganze Samm=

lung p. 1148—1152. Allein die erste Schrift hat alle MSS. für sich: dann trifft sie auch in mehreren Partieen, namentlich in der Ableitung und Aufzählung der Tugenden und Laster, in der Art wie sich darin der Mysticismus entwickelt, auffallend mit anderen ächten Schriften Hugo's zusammen; mit dem Commentar zum Obadja, mit der Summe (Tr. III. c. 16. 17.) de sacramentis (L. II. P. XIII. c. 1, 2.). Die zweite Schrift zeichnet sich besonders in einer Bestreitung des Optimismus ganz von derselben Art wie die in der Summe und de sacram. (s. oben S. 367.) als Hugonisch. — 2) Die annotationes elucidatoriae et quaestiones in epp. Pauli (in 2 Abtheilungen, die 1ste T. I. f. 252—265., die 2te f. 266—328., die aber, wie die Bened. p. 11. richtig bemerken, in umgekehrter Ordnung stehen müssen, weil der Inhalt der 1sten Abtheilung sich vielfach nur als Wiederholung aus der zweiten charakterisirt) sind von Oudin p. 1148. verworfen worden. „Sapiunt, sagt er, scholasticam venam primorum ejusmodi hominum, qui anno circiter 1210. et 1220. scribebant: unde vocis s o l u t i o ad singulas q u a e s t i o n e s perpetua affectatio, qualem primi summarum scholasticarum consarcinatores affectabant." Allein die Bened. p. 12. haben gezeigt, daß dieselbe dialektisirende Art zu commentiren, und die stehende Formel: quaestio (quaeritur) — solutio (vgl. oben S. 146.) schon in Abälards Commentar zum Brief an die Römer, in mehreren Schriften des Honorius von Autun, besonders in der Schrift: de solis affectibus (Bibl. PP. Lugd. T. XX. p. 120—127.) sich zeige. Ferner kommen oft die Formeln vor, die dem Hugo bei Discussionen von scholastischen Fragen so gewöhnlich sind; als: salva reverentia secretorum: absque praejudicio melioris sententiae. Dazu die genaue Uebereinstimmung von fast allen dogmatischen und moralischen Punkten mit der Lehre in der Summe und de sacramentis (meist auch im Ausdruck): namentlich erscheinen mehrere dem Hugo eigenthümliche, oder doch von ihm besonders angelegentlich vertheidigte, Ansichten, z. B. die von der Gleichheit des

Wissens in den beiden Naturen Christi (einige andere Parallelen s. oben beim System). Endlich das Entscheidendste: der Verfasser verweist einmal bei einer Schwierigkeit in der Lehre von der Ehe ausdrücklich auf seine Summe und sein Werk de sacramentis, quaest. 55. in ep. ad Cor. I. fol. 295. col. 2.: „quod hic solvere postponimus causa brevitatis, cujus vestigia sequimur: in Sacramentis enim et Sententiis majorum haec diligentius prosequimur." Nun wird jene Schwierigkeit wirklich in Hugo's großem theologischen Lehrgebäude de sacramentis, L. II. P. XI. c. 7. 8. und in der Summa sententiarum Tr. VII. c. 4. gelöst. Es bleibt also bei diesem Zusammentreffen kein Zweifel übrig. Daß die beiden Titel in jener Stelle den gewöhnlichen Titeln der beiden WW. in den Ausgaben nicht ganz entsprechen, kann kaum eingewendet werden. — 3) In den Ausgaben findet sich an die Schrift: institutiones catholicae in decalogum eine kleine Abhandlung: de substantia dilectionis als 4tes Cap. angehängt, T. II. f. 2—3. Oudin scheint ihr mit der (an sich richtigen) Bemerkung, daß sie zu jener Schrift gar nicht gehöre, sondern selbstständig sei, zugleich überhaupt das Urtheil zu sprechen, in den Worten p. 1155.: „Est sermo in MSS. ut plurimum anonymus, quem ad amplificandum opusculum aliquis illuc temere adduxit." Sonst hat man sie auch bisweilen auf Rechnung des Augustin gesetzt, vgl. die Bened. p. 13. Allein die Herausgeber des Augustin, Antw. 1700, T. VI. p. 551., bemerken, daß sie in den MSS. nur sehr selten den Namen des Augustin, am häufigsten aber den des Hugo trage. Und in der That scheinen uns Ausdruck und Inhalt ganz für Hugo zu sprechen. Insbesondere trifft sie fast in allen einzelnen Modificationen der Entwickelung mit den trefflichen Partieen über die Liebe im Commentar zu des Dionysius himmlischer Hierarchie (oben S. 343 ff.), in de sacramentis (oben S. 466 ff.), und in den Schriften: de arrha animae und: de laude caritatis (oben S. 264 ff. u. 470 ff.) zusammen. Wir fanden eben darum oben nicht für nöthig, sie besonders abzuschildern;

und geben nur hier zur Vergleichung einige vorzüglich charakteristische Stellen: „Unus fons dilectionis intus saliens duos rivos effundit. Alter est amor mundi, cupiditas; alter est amor dei, caritas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris erumpit: et cum per appetitum ad exteriora ducitur, cupiditas dicitur: cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, caritas nominatur [vgl. de arca morali, oben S. 287.]. Ergo duo sunt rivi, qui de fonte dilectionis emanant, cupiditas et caritas. Et omnium malorum radix cupiditas: et omnium bonorum radix caritas. Ex eo igitur totum est, quod bonum est: et totum, quod malum est, ex eo est [vgl. de sacramentis, oben S. 465.]. Quicquid ergo illud est, magnum est, quod in nobis est: et ex eo totum est, quod ex nobis est: hoc autem est amor.“ — „Nos igitur investigamus et quaerimus, quid illud in nobis sit, quod desideria nostra sic multifariam dividit, et cor nostrum in diversa deducit [vgl. de arca mor., oben S. 285. 286.]. Invenimus autem hoc aliud non esse praeter amorem; qui, cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem divisus est, vel ordinatus, vel inordinatus. Ipsum ergo hunc cordis motum qua definitione signare poterimus?“ — „Amor est dilectio cordis alicujus ad aliquid propter aliquid: desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium: per desiderium currens, requiescens per gaudium. Hic bonum est, et hic malum est tuum, cor humanum: quia nec aliunde bonum es, si bonum es, nec aliunde malum es, si malum es: nisi quod vel male vel bene amas, quod bonum est. Nam omne quod est, bonum est: sed cum id, quod bonum est, male amatur: illud bonum est, et hoc malum est. Igitur nec qui amat malum est: nec quod amat malum est: nec amor quo amat malum est: sed quod male amat, hoc omne malum est [vgl. de sacram., oben S. 414.]. Ordinate ergo caritatem: et jam malum nullum est. — Magnam rem commendare volumus, si tamen valemus, quod volumus. Omnipotens deus, qui nullo indiget, quia ipse summum et verum bonum est, qui nec de alieno accipere potest, quo

crescat, quoniam ex ipso sunt omnia, nec de suo amittere, quo decidat, quoniam in ipso immutabiliter consistunt universa: ipse rationalem spiritum creavit sola caritate, nulla necessitate, ut eum suae beatitudinis participem faceret [vgl. de sacram., oben S. 360.]. Porro ut idem esset aptus tanta beatitudine perfrui: fecit in eo dilectionem, spirituale palatum quoddam significans ad gustum dulcedinis internae: quatenus per ipsam videlicet dilectionem suae felicitatis jucunditatem saperet, eique indefatigabili desiderio cohaereret. Per dilectionem ergo copulavit sibi deus creaturam rationalem, ut ei semper inhaerendo, ipsum, quo beatificanda erat, bonum, et ex ipso quodammodo per affectum sugeret, et de ipso per desiderium biberet, et in ipso per gaudium possideret. Suge, o apicula, suge. Suge et bibe dulcoris tui inenarrabilem suavitatem. Immergere et replere: quia ille deficere nescit, si tu non incipias fastidire [vgl. de sacram., oben S. 469.]. Adhaere ergo et inhaere, sume et fruere. Si sempiternus gustus fuerit, sempiterna quoque beatitudo erit." — „Igitur per amorem sociata est factori suo creatura rationalis: solumque est dilectionis vinculum, quod ligat utrosque in id ipsum: et tanto felicius, quanto fortius. Propter quod etiam, ut indivisa societas et concordia perfecta utrobique haberetur, geminatus est nexus in caritatem dei et proximi: ut per caritatem dei omnes uni cohaererent, per caritatem proximi omnes ad invicem unum fierent: ut, quod de illo uno, cui omnes inhaerebant, quisque in semet ipso non caperet, plenius atque perfectius per caritatem proximi in altero possideret, et bonum fieret totum singulorum [vgl. de arrha animae, oben S. 267. Note 10.]. Ordinate ergo caritatem. Quid est: ordinate caritatem? Si desiderium est amor, bene currat: si gaudium est, bene requiescat." — Auch die Bened. p. 13. sind für Hugo. [In der genannten Ausgabe des Augustin findet sich noch ein anderes kleines Stück unter dem Titel: quod vita cordis sit amor, welches die Herausgeber geneigt sind ebenfalls dem Hugo zuzuschreiben. Wir finden darin aber nur Hugonische Ge-

danken, nicht Hugo's Stil. Es charakterisirt sich offenbar als bloße Nachahmung Hugo's, besonders seiner Schriften: de arca morali L. IV. und: de vanitate mundi.] — 4) De institutione novitiorum T. II. f. 19—28. spricht Oudin p. 1143. dem Hugo ab, und dem Wilhelm Perault zu, ohne Angabe von Gründen (auch nicht unter Wilhelm Perault selbst T. III. f. 458 sq., wo die Schrift gar nicht erwähnt wird). Die Bened. dagegen p. 15. schreiben sie auf eine große Anzahl MSS. gestützt, von denen das älteste sogar aus dem 12ten Jahrhundert ist, unbedenklich dem Hugo zu. Der darin ausgeführte Begriff der disciplina (s. oben S. 476.) ist auch ganz Hugonisch, erscheint in derselben Gestalt namentlich öfter in dem Commentar zu den Psalmen. Dazu kommt eine dem Hugo besonders geläufige Art, vor jedem zu entwickelnden Hauptpunkte einen kurzen Entwurf der Entwickelung zu geben (vgl. oben S. 121.). Der Ausdruck spricht uns nicht minder als Hugonisch an. — 5) Das wichtigste Object für unsre Kritik ist ohnstreitig das 2te Buch von den 4 BB. de anima T. II. f. 87—134. Es enthält dasselbe nämlich eine für die damalige Zeit fast vollständige Anthropologie, und darin einen vollständig ausgebildeten speculativen Mysticismus. Es muß mithin für die ganze Darstellung von Hugo's wissenschaftlicher Gestalt von bedeutendem Einfluß sein, ob man dasselbe dem Hugo zu- oder abspricht. Die 3 übrigen BB. sind unzweifelhaft unächt, vgl. die Herausgeber von 1526. T. II. f. 87. col. 3., Oudin p. 1155—1156., die Bened. p. 68—69. — Trotz dem nun, daß auch jenes 2te Buch von den Herausgebern des Augustin Antwerp. 1700. T. VI. p. 513. (da es auch bisweilen unter dem Titel: de anima et spiritu dem Augustin zugeschrieben worden), von Oudin und den Bened. mit den schlagendsten Gründen dem Hugo abgesprochen worden ist, so hat doch Tennemann (der freilich außer Tiedemann, welcher in seinem: Geist der speculativen Philos. Bd. 4. S. 291. nur mit wenigen schwachen Gründen das Buch verdächtig macht, die übrigen Kritiker gar nicht ver-

glichen zu haben scheint) Gesch. d. Philos. Bd. 3. A. S. 218. dasselbe als Hugonisch gebraucht: und es scheint sich von ihm aus hier und da die Meinung von der Aechtheit desselben fortgepflanzt zu haben: man sehe z. B. Rixner, Gesch. d. Philos. Bd. II. S. 32—33. Wir sehen uns daher veranlaßt, die uns unzweifelhafte Unächtheit des Buchs durch Wiederholung der alten und durch Hinzufügung einiger neuen Gründe zu belegen, und so die Nichtbenutzung desselben in unsrer obigen Darstellung zu rechtfertigen. — Entscheidend ist allein schon Folgendes. Es werden in dem Buche mehrere Stellen aus einem Briefe des Abts Isaak von Stella an den Cisterciensermönch Alcher citirt. Dieser Brief muß später geschrieben sein, als Hugo lebte. Alcher nämlich hatte mit Isaak eine gelehrte Unterhaltung über die Substanz und die Kräfte der Seele gehabt, und ihn hinterher um eine schriftliche Aufzeichnung seiner entwickelten Ansichten gebeten. Daraus entstand jener citirte Brief. Diese ganze Verhandlung scheint nun aber nach allen Andeutungen erst vorgegangen zu sein, als Isaak schon Abt zu Stella war. Dieß ward er aber erst nach 1147, in welchem Jahre er aus England, wo er geboren und gebildet worden, nach Frankreich gekommen war: mithin konnte er den in der streitigen Schrift citirten Brief vor dem genannten Jahre nicht schreiben; und Hugo konnte ihn nicht citiren, denn er starb schon 1141. Gesetzt aber auch, Isaak hätte den Brief nicht erst als Abt zu Stella geschrieben, so deutet immer jene Verhandlung auf ein nahes persönliches Verhältniß zwischen Isaak und Alcher: und da Alcher Mönch in Clairveaux war, so fand dieses Verhältniß wahrscheinlich nicht vor Isaaks Ankunft in Frankreich, d. i. nicht vor dem Jahre 1147, statt: woraus sich dann dieselbe Folgerung ergiebt wie vorher. — Höchst wahrscheinlich ist nun aber auch Alcher selbst der Verfasser des streitigen Buchs. Es existirt nämlich ein Brief von Alcher, worin er dem Isaak eine Abhandlung verspricht, in welcher er seinerseits den besprochenen Gegenstand untersuchen wolle. Er deutet dabei einige Materien an, die in dem streitigen

Buche in der That behandelt werden. Nun findet sich auch wirklich in der Cistercienser Bibliothek T. VI. gleich nach dem Briefe des Isaak das genannte Buch eingeschalten, unter der Ueberschrift: **Ejusdem B. Isaac de Stella, seu ut ipsi inscribere placuit, Alcheri de anima liber.** Von dieser Ueberschrift enthält höchstwahrscheinlich nur die zweite Hälfte das Wahre. Die ersten Worte erlaubte sich der Abschreiber, vielleicht ein besonderer Verehrer des Isaak, nur weil er den Brief des Isaak so oft in dem Buche citirt fand. (Vielleicht aus demselben Grunde, oder aus Mißverständniß jener Ueberschrift, hat man auch sonst bisweilen dem Isaak selbst das Buch zugeschrieben, z. B. Oudin p. 1155.) — Thomas Aquinas in quaest. unica de anima art. 12. schreibt das Buch einem anonymen Cisterciensermönch zu. — Vincent von Beauvais erwähnt es allerdings als Hugonisch (worauf sich auch Tennemann stützt) spec. nat. L. XXIII. u. XXIV. an mehreren Stellen; L. XXIV. c. 1. L. XXVII. c. 73. spec. hist. L. XVIII. c. 55. spec. doctr. L. XVIII. c. 62. L. XXIV. c. 6. 8. 14. Jedoch sagt er, wo er literarhistorisch spricht, nur: „auctore, uti fertur, Magistro Hugone Victorino." Ihm selbst war also das Urtheil unbestimmt. Und wenn man sich den kümmerlichen Zustand der Literargeschichte in jener Zeit vergegenwärtigt, so läßt sich wohl denken, wie das Buch schon damals vielleicht insgemein dem Hugo zugeschrieben werden konnte, weil man eine Menge Stellen aus Hugo darin angeführt fand, und Hugo weit berühmter war als Alcher. Von Vincent insbesondere dürfte hier gelten, was Oudin bei einer andern Gelegenheit von ihm sagt p. 1151. „nec adversus hoc argumentum auctoritas Vincentii Bellov. valet, qui saepe circa designandos operum auctores deceptus deprehenditur." — Auch der Abt Trithemius zählt das Buch unter Hugo's Werken mit auf; verdient aber nicht mehr Glauben als Vincent. Fast unbegreiflich ist es übrigens, wie man das Buch bisweilen dem Augustin hat zuschreiben können, da Boethius darin citirt wird. — Vgl. die Herausgeber

des Augustin T. VI. p. 513. und die Bened. T. XII. unter Hugo p. 69. Isaak p. 682. Alcher p. 683—685. — — Den Gehalt des Buchs anlangend, so sagt Erasmus: „opus est hominis variae multaeque lectionis, in quo non aliquid artis videas aut ingenii, sed quasi arenam sine calce.“ Es sind allerdings zum großen Theil nur Collectaneen aus Augustin, Gennadius, Boethius, Cassiodor, Isidor, Beda, Alcuin, Hugo von St. Victor, Bernhard, Isaak von Stella ꝛc. Schon dieß ist nicht die Art des Hugo. Er war, wie wir ihn nun kennen, durchaus kein bloßer Sammler, sondern arbeitete, oder verarbeitete wenigstens, Alles eigenthümlich selbst. — Dessen ungeachtet enthält nun aber das Buch doch wirklich ein gewisses Hugonisches Element, was auch diejenigen täuschte, die es dem Hugo zuschrieben. Allein dasselbe scheint sich uns bei genauerer Betrachtung nur theils als fremden Auszug aus Hugo's Schriften, theils als mißlungene Nachahmung Hugo's zu charakterisiren. Eine sehr fleißige Lectüre Hugo's zeigt der Verfasser allerdings. Fast aus allen Hugonischen Schriften finden sich Stellen, aber so, daß die fremde zusammentragende und ändernde Hand nicht zu verkennen ist. (Auch die Herausgeber des Augustin sagen a. a. O. „excerpta, quae in eo plurima ex ipsius Hugonis libris occurrunt cum insigni sententiarum mutatione, auctorem operis quaerere alium cogunt.“) So werden z. B. gleich c. 1. aus Hugo's didasc. L. I. c. 1. einige Gedanken wiedergegeben, mit eingeschobenen Sätzen, die gar nicht in der ursprünglichen Gedankenverbindung Hugo's liegen können, sondern ein fremdes Interesse verrathen. Hugo braucht a. a. O. das Bild des Einschlafens für den Zustand der Seele, wo sie vom Inneren, Ewigen abgewandt, in das Aeußere, Irdische sich verliert (animus corporeis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semet ipsum abductus:, vgl. oben S. 100.). Der Compilator nun hängt sich an das Bild des Einschlafens, und setzt die plumpe Erörterung hinzu: „Solo sensu circa corpora, et imaginatione circa corporum similitudines

atque locorum versatur animus, sive vigilando sive dormiendo.“ Hierzu stimmt nun auch ganz auffallend, daß Alcher in dem Briefe an Isaak, worin er diesem sein projectirtes Werk ankündigt, wirklich gerade die Erklärung des Verhältnisses von Schlafen und Wachen als einen besonders interessanten Punkt bezeichnet, Bened. p. 684. (Isaak in seinem Briefe an Alcher nennt diesen auch „in physica eminens,“ und dieß ist nach dem Sprachgebrauche der damaligen Zeit vornehmlich von den medicinischen Wissenschaften zu verstehen.) — Ferner, Hugo sagt einmal de sacram. L. I. P. VI. c. 5.: der Mensch habe einen doppelten Sinn, einen inneren und einen äußeren. Auf diese Anlage beziehen sich auch die zwei Naturen Christi durch die Menschwerdung. Der innere Sinn nämlich schaue in Christo die Gottheit (contemplatio divinitatis), der äußere Sinn die Menschheit (contemplatio humanitatis). Diesen Gedanken reißt der Compilator c. 4. aus seiner speciellen Beziehung heraus und faßt ihn allgemein, so, daß der innere Sinn überhaupt das Göttliche, und der äußere überhaupt das Menschliche schaue. So könnten wir noch eine Menge Beispiele geben: vgl. nur noch c. 24., das in ähnlicher Weise fast ganz aus Hugo's didascalion und de meditatione zusammengesetzt ist. — Ferner zeichnet sich das Buch als verunglückte Nachahmung Hugo's. Der Verfasser setzt da, wo er wie Hugo sprechen will, immer etwas hinzu, was Hugo nicht gesagt haben würde. So ähnelt z. B. c. 12., ein Erguß des Dankes und der Liebe gegen Gott, sehr einigen Partieen von Hugo's de laude caritatis und de arrha animae. Doch aber schleicht sich Verdächtiges ein. Hugo sagt z. B. de arrha animae T. II. fol. 145. col. 1.: „Etwas Großes ist es, daß unser Gott lieber gewollt hat, daß wir wären, als daß wir nicht wären [vgl. oben S. 268.].“ Unser Verf. will einen ähnlichen Gedanken aussprechen: er sagt: „Ich war nicht, und da schuf er mich aus Nichts. Nicht einen Stein, nicht einen Baum, nicht einen Vogel, oder ein anderes Thier wollte er mich sein lassen; sondern ein Mensch

sollte ich werden." Wie matt, gegen Hugo's einfach erhabenes Wort! — Am Schlusse seines Ergusses, der freilich mitten in einer sonst rein wissenschaftlichen Abhandlung erschienen war, entschuldigt sich der Verf.: „Haec praeter rem dixisse videor: sed forte non praeter utilitatem mihi et iis, qui mecum sentiunt, quod ego sentio." So entschuldigt sich Hugo nie über sein Gefühl. — Hugo sagt im didasc. L. III. c. 12.: Jede Abhandlung hat einen Hauptpunkt, wo die Wahrheit und die Kraft der Sache liegt, die Summe der Gründe vereinigt ist. Auf ihn läßt sich alles Andere beziehen, und ihn muß man daher vor Allem herausfassen, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Wer diese Hauptquelle hat, der findet dann auch leicht die abgeleiteten Bäche. „Hebes namque memoria hominis est, et brevitate gaudet: et, si in multa dividitur, fit minor in singulis." Diese letzten Worte wiederholt unser Verf. gegen das Ende seines Werks c. 29. als Grund, warum er über die betreffende Materie (die Seele) nicht ausführlicher gehandelt. Aber wie thöricht! Als ob bei einem so wichtigen Punkte die Länge der Abhandlung nach der Fassungskraft des Gedächtnisses abgemessen, und darüber nicht vielmehr so viel als möglich, wenn nur Gutes und Gediegenes, gesagt werden müßte! Das war auch Hugo's Meinung in jener Stelle nicht: sondern seine Bemerkung geht offenbar nur auf das Geschäft des gedächtnißmäßigen Behaltens einer, gleichviel wie langen, Abhandlung. U. s. w. — Das Buch enthält nun aber auch eine andere, wenigstens den bestimmten Formen und Formeln nach weiter und fester ausgebildete, Psychologie und Mystik, als sich bei Hugo findet. Einer Menge einzelner und feinerer Verschiedenheiten nicht gedenkend, fassen wir als Beispiel nur den Mittelpunkt heraus, die stehende Reihefolge der geistig. Vermögen: Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. Der sensus geht auf Anschauung der Körperwelt, die imaginatio auf sinnliche Bilder, die ratio auf Begriffe, Abstractionen aus sinnlicher Anschauung, der intellectus auf die endliche Geister-

welt, Seele, Engel ꝛc., und die intelligentia auf das göttliche Wesen. C. 6. „Sensus ea vis animae est, quae rerum corporearum corporeas percipit formas. Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas sed absentes. Ratio ea vis animae est, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit: omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione. Natura nempe ipsius corporis, secundum quam omne corpus corpus est, nullum utique corpus est. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicuti angelos, daemones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur deo. Cernit siquidem ipsum summum, verum et vere incommutabilem. Sic anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum.“ Vergleichen wir nun hiermit Hugo's Psychologie, wie wir sie oben fanden S. 334—338., so zeichnet sich unser Verfasser in der Bestimmung des Vermögens des intellectus offenbar als Fortbildner der Hugonischen Eintheilung. Bei Hugo nämlich ist zwischen der ratio und der intelligentia kein mittleres Vermögen: intellectus wird identisch mit intelligentia gebraucht. Bei unserm Verf. dagegen findet sich eben die neue Gliederung, daß er den intellectus als besonderes, von der intelligentia noch verschiedenes Vermögen mit besonderen Functionen nennt. (Nur einmal c. 23. zählt er einfach sensualitas, ratio, intellectus sive intelligentia.) Selbst Richard hat die Unterscheidung (so wie manches Andere) noch nicht, s. oben S. 338—339. Vieles auch, was bei Hugo und Richard schon vorhanden ist, aber nur erst noch als neue Erfindung sich charakterisirt und in dieser Gestalt meist nur kurz hingeworfen ist, das erscheint bei unserm Verf. schon als bekannt und geläufig und legt sich weiter aus einander: so besonders alle Definitionen der

einzelnen Seelenvermögen, die auch bei jeder Gelegenheit wiederholt werden (was Hugo's Weise nicht war). So können wir uns das Buch, nach dem ganzen Eindrucke, den wir davon erhalten haben, sogar nur erst geschrieben denken, nachdem Richards Schriften (wenigstens einige) schon in's Publikum gekommen waren. Es erscheint als der nächste Schritt in der Fortbildung der Victorinischen Mystik nach Richard. Richard starb aber 1173, und gegen diese Zeit hin mochte auch ohngefähr Alcher schreiben. Und so zeugt die Schrift wenigstens für den Einfluß, den die beiden ersten Victoriner sogleich auch außerhalb ihrer Schule hatten. (Alcher war Cistercienser in Clairveaux.) — Ueberdem lassen sich noch aus dem Buche so manche Wörter, besonders philosophische Termini, notiren, die wir sonst bei Hugo nirgends gefunden haben, die aber wohl wegen der Allgemeinheit und Wichtigkeit der bezeichneten Sachen vorkommen müßten: z. B. für die Eintheilung der gesammten Seelenkraft die Ausdrücke rationabilitas, concupiscibilitas und irascibilitas: ferner die Termini affectuose und virtuose: die Phrase deus omnibus est capabilis et participabilis u. a. — Tiedemann Geist der specul. Philos. Bd. 4. S. 291. sagt, daß mehrere aus den Arabern oder damals sonst nirgends bekannten Griechen entlehnte, und noch dazu bei den Griechen fast nur Aerzten bekannte Lehren (z. B. von den Geistern, und von besonderen, den Sinnen, der Einbildungskraft und der Denkkraft bestimmten Hirnhölen) das Buch verdächtig machen. Wenn nun auch Tennemann diesen Zweifel niederschlägt, indem er a. a. O. Note 58. allerdings richtig behauptet, daß sich die Quelle für jene Lehren auch in den Kirchenvätern nachweisen lasse, vergl. seine Gesch. der Philos. Bd. 7. S. 240. 241., so bleiben immer unsre vorhergehenden Gründe entscheidend genug. — Eine ziemlich vollständige Uebersicht des Buchs giebt übrigens Tennemann Bd. 8. A. S. 213 bis 222. — 6) Ueber die Schrift: de fructibus carnis et spiritus T. II. f. 156—160. hatten die würdigen Herausgeber von 1526 gesagt: „opusculum, quod, licet a majestate di-

cendi et a gravitate sententiarum M. Hugonis frigeat, ipsi tamen adscribitur.“ Dieses Urtheil schrieben die Herausgeber von 1648 ab (es ist das einzige, was sie aufgenommen haben). Die Bened. nun (p. 17.), die wahrscheinlich jene erstere Ausgabe nicht verglichen, nahmen dasselbe für das Eigenthum der letzteren Herausgeber: und vielleicht nur in Opposition gegen diese, deren Leichtfertigkeit überhaupt ihnen Mißtrauen einflößte, schrieben sie die Schrift dem Hugo zu: vielleicht aber auch, weil die darin entwickelten beiden scholastisch weitläufigen Stammbäume der Laster und Tugenden (jene aus dem Stolze, diese aus der Demuth hergeleitet) mit ihrer eignen Moral gut stimmten. Allein jenes alte Urtheil bleibt dennoch fest stehen. Der Stil ist ganz unhugonisch: man vergleiche nur den Prolog. Der Verf. will altrömisch sein, wird aber dabei affectirt, und verwickelt und verdirbt fast immer die Sätze durch Barbarei. Auch hat er mehrere scholastische Termini, die sich bei Hugo sonst nirgends finden. Es fehlt durchaus an Hugo's edler, ungeschminkter Einfalt. Ferner giebt die Entwickelung der Laster und Tugenden nicht nur die Hauptpunkte etwas verschieden von de sacram. L. II. P. XIII. c. 1. 2., sondern sie geht auch bei weitem mehr spitzfindig in's Einzelne ein, und bewegt sich fast nur in förmlichen Definitionen: eine dem Hugo ganz ungewöhnliche Manier. Das Ganze schmeckt nach einer späteren Zeit. — 7) Ein bedeutender Theil von Hugo's mystischer Lehre hätte von unsrer obigen Darstellung ausgeschlossen bleiben müssen (fast das Ganze nämlich, was wir Hugo's mönchisch-contemplativen Mysticismus nannten, S. 282 ff.), wenn wir mit Oudin auch die drei Schriften: de arca morali, de arca mystice, und de vanitate mundi T. II. f. 166—210. ihm absprächen (in den Ausgaben steht de vanit. mundi fälschlich voran: die angegebene Reihefolge ist die richtige, weil die 1ste Schrift in der 2ten und die 2te in der 3ten citirt wird). Oudins Gründe genügen uns aber nicht. (Voraus ist zu bemerken: diese drei Schriften müssen von einem und demselben Verf. herrühren, weil sie

in dieser Beziehung auf einander verweisen; können mithin von der kritischen Untersuchung als ein Ganzes behandelt werden.) Oudin sagt: Jene Schriften sind in den MSS. meist ohne Namen des Verfassers. In einigen tragen sie bloß den Namen Hugo, ohne weiteren Zusatz: nur in wenigen, und zwar nicht sehr alten, sind sie mit dem Namen des Hugo von St. Victor bezeichnet. Ferner findet sich eine Stelle, welche deutlich den Verf. als einen Benediktinermönch beurkundet, was Hugo nicht war. Endlich stimmen diese Schriften im Stil und in der ganzen Behandlung genau mit folgenden beiden Schriften des Hugo de Folieto überein: de claustro animae und libri duo priores de avibus et feris ad Raynerum conversum [welche Schriften Oudin allerdings mit gutem Grund ebenfalls von den MW. des Hugo von St. Victor ausgeschieden, und jenem Verf. vindicirt hat]: und da Hugo de Fol. gleichzeitiger Benediktinermönch war, so scheint dieser der Verf. zu sein. Vgl. Oudin unter Hugo de Fol. p. 1110—1111. und Hugo Vict. p. 1144. Dagegen gilt nun Folgendes. Die MSS. sind ja nach Oudins eigner Angabe immer noch am meisten für Hugo von St. Victor, da doch wenigstens einige ihn als Verf., und die übrigen mit Bestimmtheit keinen Anderen nennen. Ferner, jene angeblich Benediktinische Stelle beweist nichts, und ist zum Theil von Oudin ganz falsch verstanden worden. Sie steht de van. mundi L. IV. fol. 178. col. 4. in einer Aufzählung der vorzüglichsten Lehrer und Heiligen der Kirche. Nachdem der Verfasser mehrere ältere genannt hat, fährt er fort: „Gregorius alter [nämlich der Große] spiritu plenus et ipse domum [ecclesiam] vario decore adornavit, ministrans pulchritudines multas et jucunditates veritatis. Martinus et Nicolaus et Benedictus miraculis effulserunt in sanctitate mirabili: et in his omnibus plenitudo in finem properans, alios quoque qui vocati sunt associans, quotidie consummatur.“ Dieses besondere Lob des Gregor und Benedikt, sagt Oudin, zeigt unverkennbar den Benediktiner. — Allein was zuerst den Gregor an-

langt, so wissen wir aus Hugo's unbezweifelt ächten Schriften, wie hoch er den Gregor überhaupt schätzte. So nennt er ihn einmal didascal. L. V. c. 7., wo er das Lesen ascetischer Schriften empfiehlt, vor allen Lehrern allein in folgenden Worten: „Inter quae beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda existimo, quae, quia mihi prae ceteris dulcia et aeternae vitae amore plena visa sunt, nolo silentio praeterire.“ Gregor stand ja auch überhaupt in dieser Zeit vorzugsweise in allgemeiner Achtung. Ferner, was den Benedikt betrifft, so wird er ja gar nicht besonders hervorgehoben, sondern alles ertheilte Lob trifft in gleichem Maaße mit ihm auch den h. Martin und Nicolaus: und wenn Oudin sagt: „laudat Benedictum ob miracula, ob sanctitatem mirabilem, quae quotidie consummatur associans quoque alios qui vocati sunt,“ und demnach die Worte: „et in his omnibus plenitudo in finem properans etc.“ vorzugsweise vom Benediktinerorden deutet, so verdreht er den Sinn ganz offenbar, indem die Worte, wie sich bei der Uebersicht der ganzen Stelle leicht ergiebt, auf alle vorher genannte Heilige in der Kirche überhaupt gehen. Der Sinn ist: „Die Zahl der Heiligen wird, je näher es dem Ende der Tage kommt, immer größer, indem sie fortwährend neue Glieder in sich aufnimmt.“ (Daß Benedikt wegen seiner Wunder gerühmt wird, ist nichts Ausgezeichnetes: denn kurz vorher werden Macarius u. a. potentes mirabilibus genannt.) Wenn Oudin endlich hinzufügt: „auctor, si canonicus regularis esset, haec omnia Augustino, canonicorum omnium regularium parenti, cum emphasi adscripsisset, non Benedicto monachorum patri —,“ so muß man sich in der That wundern, wie Oudin dem Hugo, der ihm sonst eine so erhabene Erscheinung ist, doch einen so gemeinen, beschränkten Ordensgeist zutrauen konnte. Ueberdem erhält auch wirklich kurz vorher Augustin das gebührende Lob. Nach Nennung einiger anderen Väter: — et Augustinus cum multis aliis per orbem terrarum columnae erecti sunt: mira sapientia fabricati et sculpti in omnem

formam decoris et gratiae." — Oudins letzte Bemerkung, daß die drei Schriften in Stil und Methode mit Schriften des Hugo de Folieto übereinstimmen, können wir auf der einen Seite gelten lassen (wiewohl Oudin selbst kein Beispiel giebt): und wie sollte nicht bei einem ganz gleichzeitigen Schriftsteller (Hugo Fol. schrieb ebenfalls um 1130) eine gewisse Uebereinstimmung der Art statt finden können? — auf der anderen Seite können wir ebenso gut zeigen, daß die drei Schriften ganz in Hugo's von St. Victor Denk- und Schreibweise gehalten sind. Wir verweisen jedoch der Kürze halber den, der eine Vergleichung anstellen will, nur besonders auf folgende Stellen: de arca mor. (nächst dem Prolog) L. II. c. 6. L. IV. c. 1. 3. 4. 6. De arca myst. c. 3. 5. De vanit. mundi L. II. fol. 171. col. 1. L. III. fol. 172. col. 4. Vornehmlich trifft die Gesprächsform in der letzten Schrift sehr nahe mit der in de arrha animae zusammen. — Das Entscheidendste endlich bleibt immer das, was die Bened. p. 16. bemerkt haben, daß der Verf. de arca myst. f. 186. col. 2. für eine weitere Ausführung der rationalen Theologie auf eine Schrift: de tribus diebus als die seinige verweist, die ohne Zweifel keine andere ist, als Hugo's Schrift dieses Namens T. III. fol. 24—33., wo sie als 7tes Buch vom didascalion steht. Denn hier wird in der That das dort Angedeutete, nämlich der Beweis der Allmacht Gottes aus der Unermeßlichkeit, der Weisheit aus der Schönheit, und der Güte aus dem Nutzen der Geschöpfe, weitläuftig ausgeführt: vgl. oben S. 375. Note 31. An der Authenticität dieser Schrift ist nie ein Zweifel gewesen, vgl. die Bened. p. 16 u. 21. Auch kann schon das, was wir in unsrer obigen Darstellung aus ihr beigebracht haben, ihre innere Einstimmung mit Hugo's ächten Schriften zeigen. Diesen Punkt hat Oudin ganz übersehen. (Wenn er die letztere Schrift meint in den Worten p. 1143.: „liber de operibus trium dierum, capp. XXIII. [in einer alten Ausgabe einiger WW. Hugo's abgedruckt] ad alium scriptorem mihi ignotum pertinere videtur" — was wir jedoch nicht glauben,

da weder der Titel noch die Capitelzahl genau treffen — und wenn er darum jenes Citat nicht anerkannt hätte, so wäre dieß dennoch ohne Bedeutung, da er keinen Grund für sein Verwerfungsurtheil anführt.) — Jene drei Schriften, oder wenigstens die beiden ersten, müssen übrigens noch vor dem Jahr 1130 geschrieben sein, da de arc. myst. in einer Aufzählung der Päbste Honorius II. die Reihe schließt, auf den 1130 Innocenz II. folgte. Da nach dieser chronologischen Bestimmung die Entstehungszeit jener Schriften noch in Hugo's Jugendperiode fällt, so ließe sich daraus eine doch vielleicht darin zu entdeckende leise Verschiedenheit der Manier von der in seinen späteren, gediegneren Werken, de sacram. u. a., erklären. — 8) Die Abhandlung de voluntate et potestate dei utra major sit? T. III. f. 33—34. spricht Oudin p. 1156. dem Hugo ab, vornehmlich aus dem Grunde, weil sie viel scholastischer geschrieben sei, als Hugo's übrige Schriften. Dieß können wir jedoch nicht finden: Viele andere Partieen aus Hugo's ächten Schriften lassen sich an Feinheit der Dialektik und des scholastischen Ausdrucks ihr ganz an die Seite stellen: man vgl. z. B. nur aus de sacramentis die ganze Entwickelung der göttlichen Eigenschaften und die Incarnationslehre. Ferner will Oudin mehrere unhugonische Ausdrücke gefunden haben, nennt jedoch nur zwei: und zwar kommt der erste, das Wort amplius anstatt praeterea oder insuper, wirklich auch in Hugo's ächten Schriften vor: den zweiten: voluntas potestativa et potestas voluntaria haben wir allerdings nicht bei Hugo gefunden; er kann aber allein nichts entscheiden. Die Schrift enthält eine ganz ähnliche Bestreitung des Optimismus, wie sie in der Summe und de sacram. vorkommt, vergl. oben S. 367. und wir sehen keinen hinreichenden Grund, um sie dem Hugo abzusprechen, vgl. die Bened. p. 21. — 9) Dagegen scheint uns Oudin ganz richtig gesehen zu haben, wenn er die apologia de verbo incarnato T. III. f. 42—48., eine Bestreitung des Nihilianismus, wegen der ganzen Eigenthümlichkeit der Methode, besonders einer schon in sehr

hohem Grade steifen und trocknen Subtilität, in eine spätere scholastische Zeit versetzt. Zu seinen guten Gründen pag. 1156—1157. (von denen nur der eine aus der stehenden Formel: quaestio — solutio entnommene etwas schwach ist, vgl. oben die Untersuchung über die quaestt. in epp. Pauli) fügen wir nur wenige Bemerkungen hinzu. Die Definition des Glaubens gleich zu Anfange: fides est certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium supra opinionem et infra scientiam constituta ist in den ausgezeichneten Worten nicht Huganisch, vgl. oben S. 192 u. 198. Note 29. Ebenso ist dem Hugo der Ausdruck fidei articulus fremd; noch mehr der folgende: fidei articulus principalior, cui ceteri tanquam fundamento innituntur. Der Verf. citirt unendlich häufig, und mit einer gewissen Affectation, die Kirchenväter, vornehmlich immer wiederholt den Hilarius de trinitate: eine dem Hugo, besonders in dergleichen kleinen dogmatischen Abhandlungen, z. B. de sapientia Christi et Christo, ganz ungewohnte Weise. Die Bened. können, um die Schrift dem Hugo zu vindiciren, nichts aufbringen, als die darin vorkommende Hugonische Meinung von der Gleichheit der göttlichen und menschlichen Weisheit in Christo: was aber durch die Gegengründe weit überwogen wird. (Die Bened. wollten vielleicht nur die Ketzerei des Nihilianismus von Hugo bestritten sehen.) — 10) Von den tribus collationibus de verbo incarnato T. III. f. 48—50. ist die 3te offenbar unächt. Die 1ste und 2te enthält ganz dasselbe, was einige Partieen in Hugo's Commentar zu den Briefen an die Galater und an die Römer geben, vgl. die Bened. p. 25. Es geht also nichts verloren, wenn man auch sie mit Oudin p. 1157. dem Hugo abspricht. — 11) Das speculum ecclesiae T. III. f. 198—213., eine mystische Deutung des ganzen kirchlichen Instituts, spricht Oudin p. 1157 u. 58. mit überwiegenden Gründen dem Hugo ab: wogegen die der Bened. p. 29—30. nichts vermögen. Oudin bemerkt zuvörderst: Der Verf. sagt im Eingange, nachdem erwähnt, daß er um diese mystische Deutung der kirchlichen

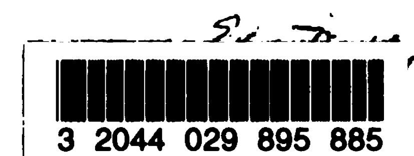
Sacramente ersucht worden sei: „Cum autem libentius, quia facilius et audentius, logicas quam theologicas (juris consuetudinis) revolvam sententias: dubitare coepi, an contradicere, an potius scribere mallem." Hier zeigt der Verf., daß er mehr den weltlichen Wissenschaften, als der Theologie ergeben war. Wie kann dieß aber von Hugo gelten? Ferner bemerkt Oudin eine große Unbeholfenheit und Schülerhaftigkeit in der ganzen Behandlung und im Ausdruck, Kleinigkeitskrämerei, ungeschickte Anführung von Bibelstellen rc., wie das Alles tief unter Hugo's würdiger und gediegener Haltung sei: bisweilen sogar eine so barbarische Latinität, wie sie fast nur erst aus dem 14ten Jahrhundert kommen könne. Dagegen bemerken nun die Benediktiner: Jene erste Stelle deutet nur auf das jugendliche Alter des Verfassers. Diese Schrift war sein erster Jugendversuch in der Theologie: der Uebergang vom Studium der weltlichen Wissenschaften zu der letzteren. Daraus erklären sie sich dann auch alle folgenden von Oudin gerügten Mängel. — War aber Hugo wirklich noch so jung, als er diese Schrift verfaßte; woher dann in derselben dennoch auch eine Menge Stellen, welche mit Partieen aus seinen späteren Werken, didascalion, de sacram. u. a. genau übereinstimmen und solche seiner Ansichten (über Schrift und Schrifterklärung, Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, Glaube und Wissen, vgl. nur c. 8 u. 9.) enthalten, die nur die Frucht seines langen und reifen Nachdenkens, seiner vielfältigen theologischen Uebung und Erfahrung sein konnten? — Denken wir uns einen späteren Verf., der den Hugo benutzte, so erklärt sich dieß leicht. Die Beneb. brauchen freilich die letztgenannte Uebereinstimmung gerade als Grund für Hugo als Verfasser. Allein jene Stellen tragen auch so offenbar das Gepräge der Compilation und des Auszugs an sich, daß darüber fast kein Zweifel sein kann. Oudin bemerkt endlich noch sub n. 5. eine Abweichung von dem Gebrauche der regul. Canoniker in der Anzahl der zu einer gewissen Zeit abzusingenden Psalmen.

Sollen wir nun nach diesen gesammelten Bemerkungen, und daneben nach dem, was wir schon durch Oudin und die Bened. für sattsam entschieden halten, einen Catalog der ächten Schriften Hugo's und der ihm untergeschobenen entwerfen, so würde er sich folgendergestalt ausnehmen. A) Aechte Schriften: (Tom. I.) de scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae: annotationes in prologum Hieronymi in Pentateuchum: annott. in Genesin, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, L. Judicum, IV. LL. Regum: annott. in plurimos Psalmos: in Ecclesiasten homiliae XIX: annott. in Threnos Hieremiae, in Johelem prophetam, in Abdiam prophetam: de quinque septenis; in canticum Mariae virginis: quaestiones in epp. Pauli; annott. in epp. Pauli ad Romanos, ad Corinthios I. et II.: annott. in Dionysium Areopagitam de coelesti Hierarchia LL. X.: (Tom. II.) institutiones in decalogum: de substantia dilectionis: expositio regulae Augustini: institutio novitiorum: soliloquium de arrha animae: de laude caritatis: de modo orandi: de arte meditandi: de arca morali: de arca mystice: de vanitate mundi: (Tom. III.) didascalion LL. VI.: de tribus diebus: de potestate et voluntate dei: de quatuor Christi voluntatibus; de sapientia animae Christi: ex miscellaneorum Tom. I. tit. 2. de educatione Emanuelis, tit. 67 et 200. epp. II. ad Ranulphum de Mauriaco, tit. 80. epist. ad Johannem archiepiscopum Hispalensem [tit. 96. 97. 98.?]; ex miscell. Tom. II. L. IV. tit. 33. de triplici vitio, tripl. peccato et tripl. remedio: de filia Jepthe: de sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus: summa sententiarum septem distincta tractatibus: de sacramentis LL. II. — B) Unächte (zum Theil auch nur höchst zweifelhafte) Schriften: (Tom I.) excerptionum allegoricarum LL. XIII. (seu excerptiones posteriores): annott. in evangelium Johannis: (Tom. II.) de claustro animae LL. IV.: de anima LL. IV.: de medicina animae: de amore sponsi ad sponsam: de fructibus carnis et spiritus: de nuptiis carnalibus et spiritualibus LL. II.: excerptionum

de variis scientiis et varia historia LL. X. (seu excerptiones priores): de bestiis et aliis rebus LL. IV.: opus centum sermonum (seu excerptionum liber ultimus): de unione corporis et spiritus (ex miscell.): de verbi divini efficacia (ex miscell.): apologia de verbo incarnato: de verbo incarnato collationes tres: de perpetua virginitate Mariae: speculum ecclesiae: de officiis, ceremoniis et observationibus ecclesiasticis: canon mystici libaminis: de septem missae ordinibus. — Vermuthungen für die Verff. mancher unächten Schriften siehe bei Oudin, den Bened. und Fabricius unter Hugo Victorinus, Hugo Folietanus, Joannes Cornubiensis, Robertus Pauluius. Ueber Hugo's noch ungedruckte Schriften Oudin p. 1159—60., die Bened. p. 53—62., Fabricius T. III. p. 888. — Sollte einmal (nach Oudins Vorschlage p. 1159.) eine neue Ausgabe von Hugo's WW. veranstaltet werden, so würde freilich nach dem Obigen die bisherige Masse derselben um die Hälfte vermindert werden müssen (wie dies bereits ähnlich mit den WW. Anselms und Bernhards geschehen ist): aber, wie Oudin sagt; ibi, dum pretiosum a vili judicio recto separatum fuerit, velut os Domini Hugo Victorinus erit.

Verbesserungen.

S. 2 Z. 4 v. o. Aneignung lies Zueignung.
8 v. o. gestiftet lies geleistet.
— 46 — 3 v. u. rescens lies crescens.
— 47 — 17 v. u. nach in einer schalte ein früheren, und alle letzteren in einer.
— 48 — 1 v. o. mußte lies es mußte.
— 51 — 1 v. u. serm. lies serm.
— 52 — 8 v. u. thörigt lies thöricht.
— 56 — 12 v. u. gesnnde lies gesunde.
— 64 — 5 v. u. nach perpenderis schalte ein Aug. ep. 147. §.
7 v. u. credere lies credere.
— 70 — 16 v. u. Prinzipien lies Principien.
5 v. u. Kirchenwacht lies Kirchenwächterei.
— 145 — 4 v. o. vor Wo setze ein Parenthesezeichen.
— 234 — 7 v. o. nach in sich setze ein Komma.
— 237 — 11 v. u. nach einfache streiche das Komma.
— 246 — 11 v. o. traf lies trat.
— 284 — 8 v. o. mit der lies mit dem.
— 328 — 3 v. u. nach μετουσιας setze ein Komma.
— 331 — 8 v. u. nach Menschen streiche das Komma.
— 339 — 6 v. o. Gegenstände lies die Gegenstände.
8 v. o. nach Menschenwelt setze ein Parenthesezeichen.
— 344 — 5 v. o. nach Leben streiche die Anführungszeichen.


3 2044 029 895 885

